أنوار الهداية

في التعليقة على الكفاية

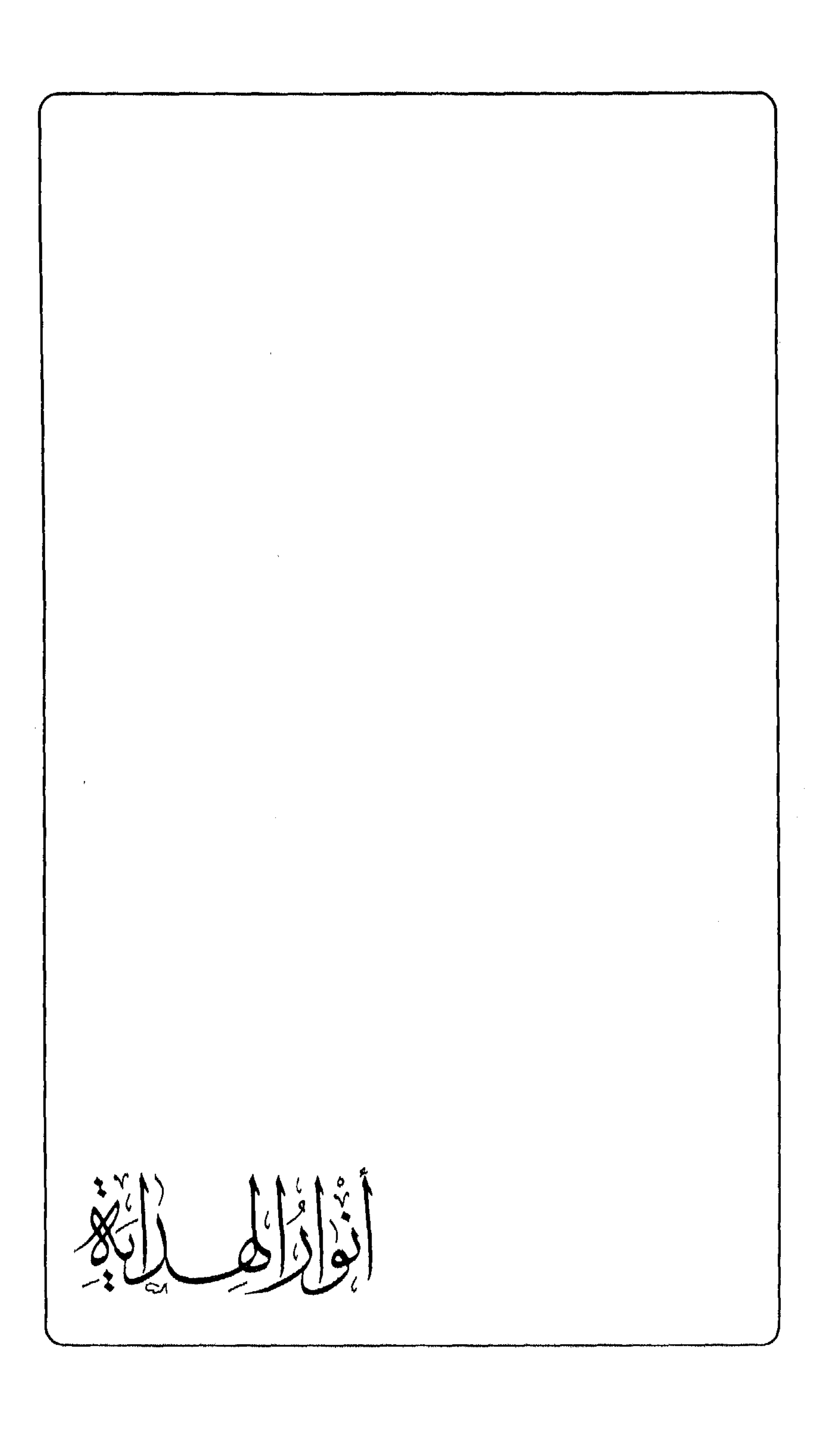
الجزء الأول

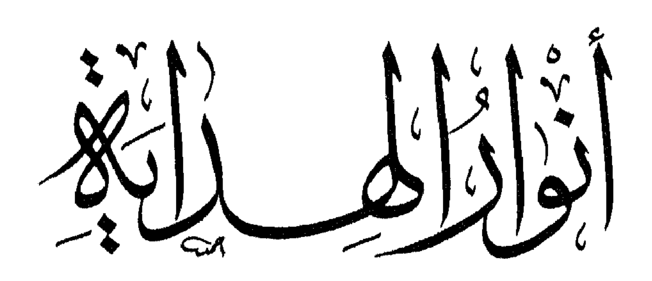
تأليف

الإمام الخميني

تحقيق

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني - قدس سره -


أنوار الهداية



في التعليقة على الكفاية

الجزء الأول

تأليف

الإمام الخميني (قدس سره)

تحقيق

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره)



* اسم الكتاب : أنوار الهداية في التّعليقة على الكفاية (الجزء الأول)

* المؤلف : الإمام الخميني (قده)

* تحقيق و نشر : مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني (قده)

* سنة الطبع : دی ۱۳۷۳ ـ شعبان ١٤١٥

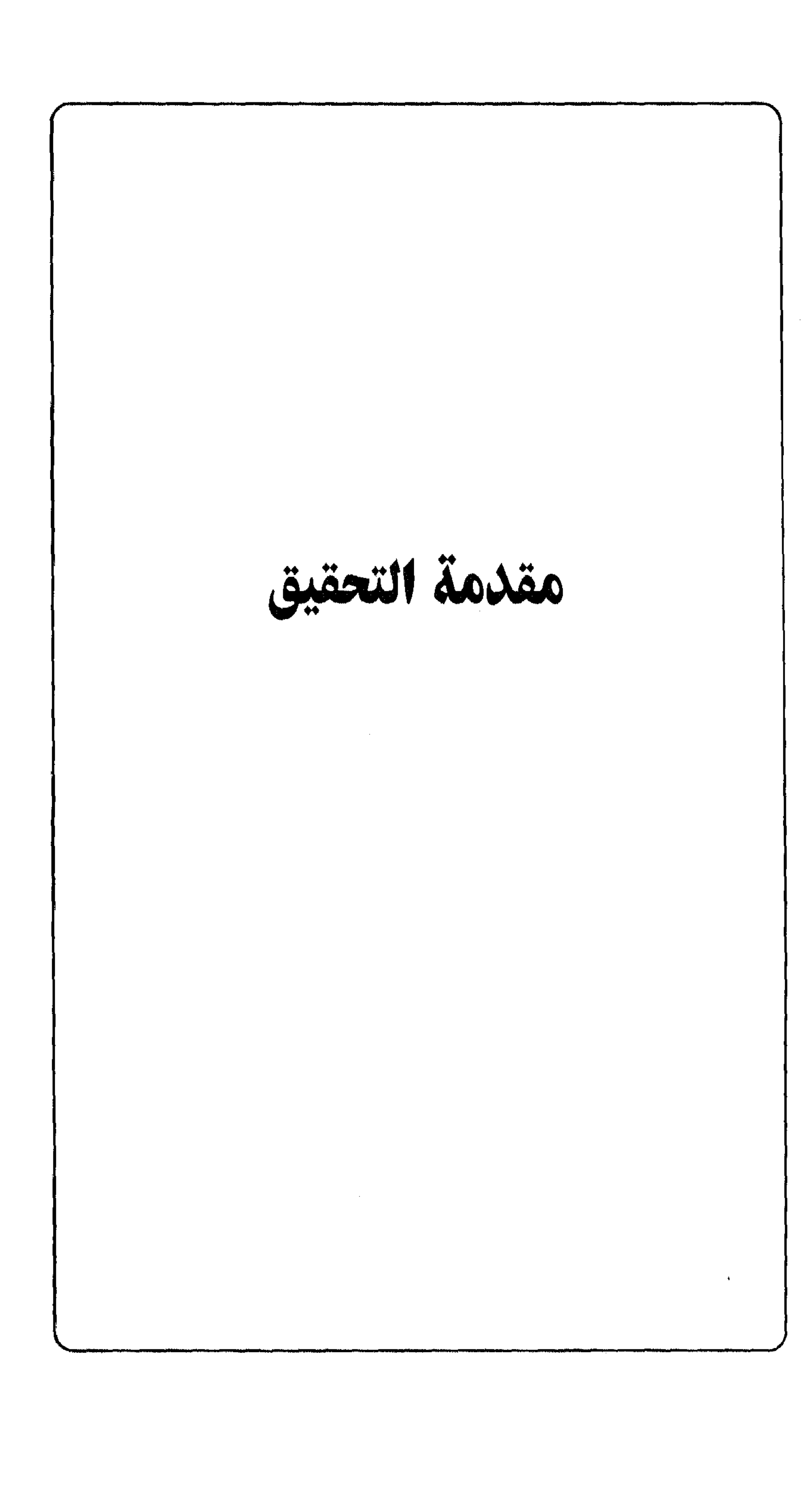
* الطبعة : الثانی

* المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج

* الكمية : ٥٠٠٠ نسخة

* الثمن : ٣٧٠ توماناً

بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة التحقيق

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين، والصلاة والسلام على

أشرف النبيين محمدٍ وآله المعصومين الطاهرين

لعلّ من أهم مميزات مدرسة أهل البيت عليهم السلام، هي تلك الثروة العلمية الهائلة، التي تمثلت بآلاف الكتب والأسفار في شتى العلوم ومختلف أنواع المعارف وشؤون الثقافات ومجالات الفكر. حيث توجهت إلى التأليف والتصنيف، وإجالة الأقلام حول الفنون المختلفة همم الأكابر من أهل الفضل وذوي النبل، الذين لم يالوا جهداً في هذا الشأن بنشر العلوم وبثها، وتنميق الرسائل وصقلها وتهذيبها، فللّه تعالى درهم، وعليه أجرهم.

ومن جملة ماألفوا من تلك الفنون وأكثروا فيها، علم أُصول الفقه أو علم أُصول الاستنباط، الذي هو من أهم العلوم الإسلامية

واغلاها، وأرفع المعارف الآلهية وأعلاها؛ وإنما كثرت مؤلفاتهم في هذا العلم وتنوعت، لأن بـاب الإجتهاد في الأحكام الشرعية الفرعية مفتوح عندهم على مصراعيه، ولايجوزون تقليد الموتى ابتداءً في الفروع، ولافي الأصول مطلقاً؛ فكشف علماء الإسلام عن ساق الجد والجهد فنضدوا قواعده، ورصفوا مباحثه مثابرين على العمل، معانين فيه أتعاباً وجهوداً، ومازالوا يتدرجون في مراقي علوه، وسلالم نموه خلفاً عن سلف وجيلاً بعد آخر.

من تلق منهم تلق كهلاً أوفتى علم الهدى بحر الندى الموردا

ولانشك في أنَّ بذرة التفكير الأُصولي وجدت لدى فقهاء أصحاب الأئمة عليهم السلام منذ أيام الصادقين عليهما السلام على مستوى تفكيرهم الفقهي، ومن الشواهد التاريخية على ذلك ماترويه كتب الحديث من أسئلة ترتبط بجملة من العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، وجهَّها عدد من الرواة إلى الإمام الصادق عليه السلام وغيره من الأئمة عليهم السلام وتلقوا جوابها منهم[١].

و كتب المسائل المروية عن الأئمة عليهم السلام موجودة بأيدينا إلى هذا الوقت، حيث رتبها بعض المتأخرين على ترتيب المصنفين في هذا العلم منها:

١ـ(كتاب أُصول آل الرسول صلى الله عليه وآله) في استخراج

(١) انظر المعالم الجديدة للأُصول للسيد الشهيد الصدر: ٤٧.

أبواب أُصول الفقه من روايات أهل البيت عليهم السلام للعلاّمة الكبير السيد الشريف ميرزا محمد هاشم ابن الميرزا زين العابدين الموسوي الخوانساري المتوفى سنة ١٣١٨ هـ جمع فيه الأحاديث المأثورة عنهم عليهم السلام في قواعد الفقه والأحكام ورتبها على مباحث أُصول الفقه.

٢ـ(**كتاب الأُصول الأصلية والقواعد المستنبطة من الآيات والأخبار المروية**) تأليف العلاّمة الأوحد الحجة السيد عبدالله بن محمد الرضا شبر الحسيني الكاظمي المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ جمع فيه المهمات من المسائل الأُصوليّة المنصوصة من الآيات والروايات. فبلغ مجموع الروايات ١٩٠٣ ألف وتسع مائة وثلاثة أحاديث؛ وقد جعل كتابه هذا رابع مجلدات كتابه الكبير الموسوم بـ(**جامع المعارف والأحكام**)(١).

ولا بأس هنا في هذا المقام أن نستعرض بعض الروايات الواردة في هذا الشأن كشاهدٍ على ذلك، فمنها:

ماورد في أصل البراءة: فقد أخرج الإمام الكليني ـ قدس سره ـ في كتابه الحافل الموسوم بـ(**الكافي**) بإسناده عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

(**ماحجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم**)(٢).

---

(١) انظر الذريعة للحجة الأكبر الشيخ الطهراني ٢ : ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢) الكافي ١ : ١٢٦ حديث ٣ باب حجج الله على خلقه.

و منها ماورد في حجية الظاهر: وقد أورد منها الإمام الكليني ـ قدس سره ـ في كتابه المذكور عن عمر بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول:

(إنَّ اللّه تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلاّ انزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلى اللّه عليه وآله ...)[١].

و منها ماورد في الاستصحاب: فعن عبداللّه بن بكير، عن أبيه، قال: قال لي أبوعبداللّه عليه السلام:

(إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضأ، وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنّك قد احدثت).

و منها ماورد في أصالة الحلية: فقد أخرج الشيخ الصدوق ـ رحمه اللّه ـ عن عبداللّه بن سنان قال: قال أبوعبداللّه عليه السلام:

(كلُّ شيءٍ يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً، حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه)[٢].

و منها ماورد في وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة: أخرج الإمام الكليني ـ رضوان اللّه عليه ـ عن سماعة قال: سألت أباعبداللّه عليه السلام عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر، ولايدري أيهما هو وليس يقدر على ماء غيره؟ قال:

---

(١) نفس المصدر السابق ١: ٤٨ حديث ٢ باب الرد إلى الكتاب والسنة ...

(٢) الفقيه ٣: ٢١٦ حديث ١٠٠٢ باب ٩٦ الصيد والذبائح.

(**يهريقهما جميعاً ويتيمّم**)[١].

إلى غير ذلك ممّا يطول بذكره المقام.

و على كلّ حال فقد ذُكر أن هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٩٩ هـ صنَّف كتاب (**الألفاظ ومباحثها**).

ثمَّ يونس بن عبدالرحمن مولى آل يقطين صنَّف كتاب (**اختلاف الحديث ومسائله**) وهو مبحث تعارض الحديثين، ومسائل التعادل والترجيح في الحديثين المتعارضين.

و بعد ذلك توالت حلقات التصنيف في هذا العلم الشريف، وازداد ثراء ووضوحاً وتألقّاً على مدى التاريخ العلمي، وها نحن ـ وروماً للاختصار ـ نورد قائمة إجمالية مختصرة جداً، نقدمها كفهرست تأريخي لأشهر الكتب التي دارت بحوثها حول أُصول الفقه.

فمنها: كتاب (**الخصوص والعموم**) و(**إبطال القياس**) و(**نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي**) وهذه كلها من تصنيفات شيخ المتكلِّمين أبي سهل النوبختي إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل الفضل ابن نوبخت، من أهل القرن الثالث الهجري.

و منها: كتاب (**خبرالواحد والعمل به**) وكتاب (**الخصوص والعموم**) لشيخ المُتكلِّمين في عصره أبي محمّد الحسن بن موسى النوبختي.

---

(١) الكافي ٣: ١٠ حديث ٦ باب الوضوء من سؤر ...

و منها : (**كشف التمويه والالتباس في إبطال القياس**) للشيخ الفقيه الأعظم أبي علي محمّد بن أحمد بن الجنيد الكاتب الاسكافي، من أهل القرن الثالث.

و منها : (**إبطال القياس**) للمتكلم المشهور أبي منصور الصرام النيشابوري، من أهل القرن الثالث.

و منها : (**مسائل الحديثين المختلفين**) للشيخ الفقيه محمّد بن أحمد ابن داود بن علي بن الحسن، المعروف بابن داود، المتوفى سنة ٣٦٨ هـ.

و منها : (**كتاب في أُصول الفقه**)[١]، للإمام الكبير أبي عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان، المعروف بالشيخ المفيد، المتوفى سنة ٤١٣هـ.

و منها : (**الذريعة في علم أُصول الشريعة**) و(**مسائل الخلاف في أُصول الفقه**) و(**إبطال القياس**) لعلم الهدى السيد المرتضى الشريف الموسوي أبي القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمّد بن موسى بن إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم عليه السلام المتوفى سنة ٤٣٦ هـ.

و منها : (**عُدة الأُصول**) و(**و مسالة حجية خبر الواحد**) لشيخ الطائفة الإمام أبي جعفر محمّد بن الحسن بن علي الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ.

و منها : (**المصادر في أُصول الفقه**) و(**التنقيح**) للإمام الشيخ سديد

(١) ادرجه بتمامه الشيخ ابوالفتح الكراجكي في كتابه (كنز الفوائد) في الجزء ٢ صفحة ١٥.

الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي، من أهل القرن الخامس الهجري.

و منها (**غنية النزوع**) للفقيه الكبير السيد حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي، المتوفى سنة ٥٧٩ هـ.

و منها: (**معارج الوصول إلى علم الأُصول**) و(**نهج الوصول إلى علم الأُصول**) للفقيه الكبير المحقق الشيخ أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلي، المتوفي سنه ٦٧٦ هـ.

و منها: (**غاية الوصول في شرح مختصر الأصول**) و(**مبادئ الوصول إلى علم الأُصول**) و(**النكت البديعة في تحرير الذريعة**) و(**نهج الوصول إلى علم الأُصول**) و(**نهاية الوصول إلى علم الأُصول**) و(**منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأُصول**) و(**تهذيب طريق الوصول إلى علم الأُصول**) و(**تعليقة على عُدة الأُصول**) و(**تعليقة على معارج الوصول**) لآية اللّه العلاّمة جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن علي بن محمّد المطهر الحلي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ.

و منها: (**شرح التهذيب الجمالي في أُصول الفقه**) للفقيه الكبير الشهيد الإمام شمس الدين أبي عبداللّه محمّد بن جمال الدين مكي العاملي، المعروف بالشهيد الأول، المستشهد سنة ٧٨٦ هـ.

و منها: (**معالم الدين وملاذ المجتهدين**) للمحقق الكبير الشيخ جمال الدين الحسن بن زين الدين العاملي الجباعي، المتوفى سنة

١٠١١هـ.

و منها: (زبدة الأصول) للعلاّمة الأكبر الشيخ بهاء الدين محمّد ابن الحسين العاملي، المعروف بالبهائي، المتوفى سنة ١٠٣١ هـ.

و منها: (الوافية) للمولى الفاضل عبدالله بن محمّد البشروي الخراساني التوني، المتوفى سنة ١٠٧١ هـ.

و منها: (الحاشية على المعالم) للمحقق الكبير الشيخ محمّد بن الحسن الشيرواني المتوفى سنة ١٠٩٨ هـ.

و منها: (شرح الوافية) للمحقق السيد صدر الدين محمّد بن مير محمّد باقر الرضوي القمي، المتوفى سنة ١١٦٠ هـ.

و منها: (الفوائد الحائرية) للمحقق الإمام الشيخ محمد باقر بن محمّد أكمل، المشهور بالوحيد البهبهاني، المتوفى سنة ١٢٠٦ هـ.

و منها: (الوافي) و(المحصول) للمحقق المقدس الكاظمي البغدادي السيد محسن بن الحسن الأعرجي، المتوفى سنة ١٢٢٧ هـ.

و منها: (القوانين) للعلاّمة المحقق الميرزا أبي القاسم بن محمّد حسن الجيلاني القمي، المتوفى سنة ١٢٣١ هـ.

و منها: (فرائد الأصول) المعروف بالرسائل، لإمام المحققين الشيخ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري، المتوفى سنة ١٢٨١ هـ.

و منها: (كفاية الأصول) وهو كتاب جامع في أُصول الفقه للمحقق الأكبر الشيخ محمد كاظم الهروي الخراساني المتوفى سنة

١٣٢٩هـ، وهذا الكتاب هو المتداول في التدريس في الجامعات الحوزوية الإسلامية منذ زمن تاليفه وإلى يومنا هذا، وعليه فقد كثرت شروح هذا المتن والتعليقات عليه من قبل محققي هذا الفن والمختصين به، ونذكر ماتيسر لنا الآن ذكره من تلك الشروح والتعليقات فمنها:

١ـ **نهاية المامول في شرح كفاية الأصول**: للميرزا حسن بن عزيز اللّه الرضوي القمي المتوفى سنة ١٣٥٢ هـ.

٢ـ **شرح الكفاية**: للشيخ علي بن قاسم القوچاني المتوفى سنة ١٣٣٣هـ.

٣ـ **نهاية الدراية في شرح الكفاية**: للشيخ محمد حسين بن محمد حسن المعين الأصفهاني الكمپاني المتوفى سنة ١٣٦١ هـ.

٤ـ **شرح الكفاية**: للعلاّمة الشيخ عبدالحسين بن الشيخ عيسى الرشتي النجفي، المتوفى سنة ١٣٧٣ هـ.

٥ـ **حقائق الأصول**: للإمام السيد محسن بن السيد مهدي بن السيد صالح الحكيم المتوفى سنة ١٣٩٠ هـ. وله حاشية قديمة على الجزء الثاني فرغ منها سنة ١٣٣٩ هـ.

٦ـ **شرح الكفاية**: للشيخ محمد الشهير بسلطان العراقي.

٧ـ **شرح الكفاية**: للشيخ مهدي بن الشيخ حسين بن عزيز الخالصي الكاظمي المتوفى سنة ١٣٤٣ هـ في المشهد الرضوي المقدّس.

٨ـ **شرح الكفاية**: (فارسي) موسوم بـ(خودآموز كفاية) طبع في

المشهد الرضوي الشريف .

٩ـ الحاشية على الكفاية : للسيد إبراهيم بن السيد محمَّد شبَّر الحسيني ، وهي على الجزء الأول من الكتاب .

١٠ـ الحاشية عليها : للشيخ محمد إبراهيم بن الشيخ علي بن محمّد حسين الكلباسي .

١١ـ الحاشية عليها : للشيخ الميرزا أبي الحسن بن عبدالحسين المشكيني ، المتوفى بالنجف الاشرف سنة ١٣٥٨ هـ .

١٢ـ الحاشية عليها : للشيخ الميرزا أحمد ابن المصنف الخراساني .

١٣ـ الحاشية عليها : للسيد أحمد بن السيد علي أصغر الشهرستاني .

١٤ـ الحاشية عليها : للميرزا باقر الزنجاني .

١٥ـ الحاشية عليها : للمولى محمّد تقي الكلبايكاني البصير ، المتوفى سنة ١٣٥٢ هـ .

١٦ـ وسيلة الوصول إلى كفاية الأصول : للشيخ محمَّد تقي بن الشيخ يوسف الحاريصي العاملي .

١٧ـ الحاشية عليها : للسيد حسن اليزدي ، المتوفى سنة ١٣٥٩ هـ .

١٨ـ الحاشية عليها : للسيد محمّد حسين الطباطبائي .

١٩ـ الحاشية عليها : للسيد حسين بن علي بن أبي القاسم بن محمّد حسن الحسيني البختياري الأصفهاني .

٢٠ـ الهداية في شرح الكفاية : لمرجع المسلمين الراحل آية الله السيد شهاب الدين بن السيد محمود المرعشي النجفي .

٢١ـ الهداية في شرح الكفاية : للشيخ عبدالحسين بن محمد تقي ابن الحسن بن أسدالله الدزفولي الكاظمي ، المتوفى سنة ١٣٣٦ هـ .

٢٢ـ الحاشية عليها : للشيخ محمّد علي بن محمّد جعفر القمي المتوفى سنة ١٣٥٤ هـ .

٢٣ـ هداية العقول في شرح كفاية الأصول : للميرزا فتاح بن محمّد علي بن نورالله الشهيدي التبريزي .

٢٤ـ الحاشية عليها : للميرزا علي بن الشيخ عبدالحسين بن المولى علي أصغر الأيرواني المتوفى سنة ١٣٥٤ هـ .

٢٥ـ الحاشية عليها : للشيخ علي بن الشيخ يوسف بن علي الفقيه الحاريصي العاملي .

٢٦ـ الحاشية عليها : للسيد محمّد بن علي بن علي تقي الحسيني الكوهكمري التبريزي .

٢٧ـ الحاشية عليها : لولد المصنّف الميرزا محمد ، المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ .

٢٨ـ نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول : للشيخ عبدالنبي الوفسي العراقي .

٢٩ـ نهاية المأمول في شرح كفاية الأصول : للشيخ مرتضى بن

محمّد حسن المظاهري الأصفهاني.

٣٠ـ **الحاشية عليها**: للشيخ مهدي بن إبراهيم بن هاشم الدجيلي الكاظمي المعروف بجرموقه، المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ.

٣١ـ **نهاية المأمول في الأصول**: للسيد هادي بن حسين الأشكوري.

٣٢ـ **هداية العقول في شرح كفاية الأصول**: للسيد محمَّد علي الموسوي الحمامي.

٣٣ـ **الهداية في شرح الكفاية**: للسيد محمّد جعفر الشيرازي.

٣٤ـ **الحاشية**: للسيد محمّد النجف آبادي الأصفهاني.

٣٥ـ **حاشية كفاية الأصول**: للسيد محمّد الموسوي الكازروني.

٣٦ـ **الحاشية عليها**: للشيخ عباس علي الشاهرودي.

٣٧ـ **دروس وحلول في شرح كفاية الأصول**: للسيد علي العلوي، المتوفى سنة ١٤٠٢ هـ.

٣٨ـ **شرح الكفاية**: للشيخ عبدالكريم الخوئيني.

٣٩ـ **طريق الوصول إلى تحقيق كفاية الأصول**: للشيخ محمّد الكرمي.

٤٠ـ **نهاية المامول في شرح كفاية الأصول**: للشيخ محمد علي الاجتهادي.

٤١ـ **تعليقة على الكفاية**: لآية الله الشهيد السعيد السيد مصطفى

نجل الإمام الخميني قدس سرهما المستشهد سنة ١٣٩٧ هـ[1].

حول تعليقة الإمام الخميني

لقد أضفى السيد الإمام الخميني قدس سره على هذا العلم من نظراته الشمولية، وآراءه العميقة، ماجلّى غوامضه وكشف أسراره وأوسع شواطئه وعمق اغواره، وانعكست على جميع الأبواب التي طرقها، والعلوم التي بحثها، ويتجلّى هذا واضحاً في دقته حين يستعرض الآراء الفلسفية التي استعان بها بعض علمائنا العظام في بحوثهم الأصولية، فينقدها بفكره الثاقب، ويكشف عن مكامن أخطائها، ويعالج مواضع ضعفها، ويضع كلَّ شيء في نصابه وعلى مسيره الصحيح. هذا ماتراه بوضوح في مناقشاته لآراء ونظريات الميرزا النائيني ـ رحمه اللّه ـ والمحققين الكبار الآخرين كالآخوند الخراساني وأقا ضياءالدين العراقي والشيخ الأصفهاني قدست أسرارهم.

أضف إلى ذلك اتصاف أبحاثه العلمية بالموضوعية والتهذيب، فمع أن الفلسفة والعرفان من أهم مانبغ فيه سيدنا الإمام، فانك لاتراه يطرق مايتعلّق من بحوثهما بعلم الأصول إلاّ بمقدار الضرورة، ويوكل التفاصيل إلى محالها ومضانها. وحين يرى أن البحث المطروق في علم

(١) انظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة، للعلاّمة المحقق الثبت الشيخ الطهراني ٦ : ١٨٦ و ١٤ : ٣٣.

الأصول عديم الجدوى أو نادر النفع فانه يحذفه ويلغيه، ويوفر على الطلاب عناء بحثه، أو يكتفي بالتنويه عنه من دون تفصيل وتطويل.

و في هذا الصدد يقول آية اللّه الشيخ الفاضل اللنكراني دام ظله:

أما طريقة السيد الإمام قدس سره فقد كان بناؤه على ملاحظة المطالب من أصلها والنظر في أساسها، وأنها هل أُسست على أساس صحيح قابل للقبول أو لا؟

فقد رأينا في مباحثه أنه كثيراً مايضع الإصبع على الأساس الذي كان مسلماً عندهم فيناقش فيه وينقده. ولم تكن المطالب مقبولة عنده تعبداً وتقليداً بل كانت تدور مدار الدليل والبرهان، وهذا مما يوجب تشحيذ أذهان الفضلاء والطلبة، ويوجب الرشد والرقاء وتؤثر في كمال التحقيق والتدقيق.

منهجنا في تحقيق الكتاب

١ـ استنساخ الأصل ـ الذي هو بخط الإمام الراحل قده ـ وتقطيع النص، وضبطه، ووضع علامات الترقيم حسب ماترشد إليه الخبرة في هذا الفن.

و قد استخدمنا العضادتين [ ] ووضعناها في عدة موارد:

أ ـ لإضافة يقتضيها السياق.

ب ـ لإضافة من المصدر.

ج ـ لتصحيح النص .

٢ـ الإشارة إلى موضع الآيات القرآنية الشريفة بذكر اسم السورة ورقم الآية .

٣ـ تخريج الأحاديث الشريفة ، وعزوها إلى مصادرها وذلك بذكر اسم الكتاب أولاً ، ثم رقم الجزء ، ثم رقم الصفحة ، ثم تسلسل الحديث . وربما نذكر عنوان الباب أو رقم ترتيبه .

٤ـ ترجمة الأعلام المذكورين في متن الكتاب .

٥ ـ استخراج الأقوال والعبارات ، وعزوها إلى مصادرها .

٦ـ شرح وتبيين بعض الكلمات والمفردات اللغوية .

٧ـ إعداد فهارس عامة فنية تسهيلاً لأمر الاستفادة ، وتوفيراً لوقت العلماء الباحثين .

والحمدُ لله رب العالمين

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

فرع قم المقدسة

قسم التحقيق

ذو القعدة الحرام ١٤١٣هـ . ق

نموذج من خط
السيّد الإمام الخميني (قده)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين وبعد فهذه تعليقة علقتها على المباحث
العقلية من الكفاية مما سنح ببالي عند تدريسي فيها وقد تم الكلام في البداية والنهاية. قوله وإن كان أشبه بمسائل الكلام إلخ. قد عرف علم الكلام تارة
بأنه علم يبحث فيه عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو هو على قاعدة الإسلام وأخرى بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته
وأفعاله وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام. ووجه أشبهية مسائل القطع بمسائل الكلام إنما يكون على التعريف الثاني حتى
يدخل فيه مباحث الحسن والقبح وأشباهها وأما على الأول من التعريفين فلا أشبهية بينهما أصلا فإن مسائل القطع ليست من الأعراض الذاتية
للموجود من حيث هو موجود كما لا يخفى على أهله. قوله وإنما تعرض لمسائل القطع إلخ. وجه التعميم وعدم تثليث الأقسام ما ذكره قده
من عدم اختصاص أحكام القطع بما يتعلق بالأحكام الواقعية لكن يرد عليه أن لازم ذلك دخول تمام مسائل الظن والشك أيضا في مسائل
العقلية في مسائل القطع فإن المسائل المنعقدة الآتية في الكتاب تفصيلا في التقسيم الإجمالي المذكور ههنا أولا والأحسن تقسيم بعنوا باطلاق
فيها على وسعة دائرة القطع وإطلاقه فيه حتى تشمل كثيرا من المباحث تغيير كلية المباحث مبحثا واحدا هو مبحث القطع مع أن مباحث
الظن والشك من أعظم المباحث الأصولية ومن العمدة في المباحث العقلية والقول بدخولها في مبحث القطع كما ترى لا يرضى به أهله
وإنما جعلنا قسما مستقلا بالأصول المنقحة مع جعله قده الظن على الحكومة مقابلا للقطع فلأن الظن على الحكومة لا يكون مقابلا
بل هو في الحقيقة من مسائل العلم الإجمالي الآن ودائرته أوسع من العلم الإجمالي المذكور في مباحث القطع والاشتغال وكون دائرة
المتعلق أوسع منه غير دخيل في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى على أهله. ثم إن لنا بناء على ما ذكره قدس سره أن ندرج كلية المباحث
حتى مبحث الأصول العقلية في القطع بأن نجعل متعلق القطع هو وظيفة المكلف فيصير المباحث العقلية كلها مبحثا فردا هو مبحث
القطع لكن هذا مما لا يرضى به الوجدان الصحيح. تثليث الأقسام ما أراد به لكن هذا ما ذكره الشيخ قدس سره ثم أخذ الأقسام
مما ذكره شيخنا العلامة الحائري وبعض محققي العصر قدس سرهما فليس بمرضي. قد اعتقد بعض محققي العصر على ما في تقريرات بحثه
من تثليث الأقسام ما ذكره شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره أن مقصده التشبث في الظن إنما هو لأجل ترتيب الظن المعتبر الملحق بالعلم
من

وجه أشبهية مسائل القطع بمسائل الكلام

إشكال على التعديل في تثليث الأقسام

إشكال على بعض محققي العصر

صورة الصفحة الأولى من الأصل

صورة الصفحة الأخيرة من الأصل

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمدُ للّه ربّ العالمين، والصلاة والسلام على
محمّد وآله الطاهرين، ولعنة اللّه على أعدائهم أجمعين

وبعد، فهذه تعليقة علقتها على المباحث العقليّة من الكفاية ممّا سنح ببالي عند بحثي عنها، وعلى اللّه التكلان في البداية والنهاية.

الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً

مباحث القطع

وجه أشبهيّة مسائل القطع بالكلام

قوله: و كان أشبه بمسائل الكلام ... إلخ(١).

قد عُرّف علم الكلام تارة: بأنّه علم يُبحث فيه عن الأعراض الذاتيّة للوجود من حيث هو هو على قاعدة الإسلام(٢).

و أُخرى: بأنّه علم يبحث فيه عن ذات اللّه ـ تعالى ـ وصفاته وافعاله وأحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على قانون الإسلام(٣).

وأشبهية مسائل القطع بمسائل الكلام إنّما تكون على التعريف الثاني؛ [لأنّه] يدخل فيه مباحث الحسن والقبح وامثالهما.

وأمّا على الأوّل من التعريفين فلا شباهة بينهما اصلاً؛ فإنّ مسائل القطع

(١) الكفاية ٢: ٥.

(٢) شوارق الإلهام: ٩ سطر ١٩.

(٣) تعريفات الجرجاني: ٢٣٧.

ليست من الأعراض الذاتية للوجود من حيث هو وجود، كما لايخفى على أهله.

وجه تعميم متعلق القطع

قوله: وإنما عمّمنا متعلق القطع ... إلخ[١].

وجه التعميم وعدم تثليث الأقسام: ماذكره ـ قدّس سرّه ـ من عدم اختصاص أحكام القطع بما تعلق بالأحكام الواقعية[٢].

لكن يرد عليه: أن لازم ذلك دخول تمام مسائل الظن والشك إلا الأصول الثلاثة العقليّة في مسائل القطع، فإنّ المسائلَ المفصَّلة الآتية في الكتاب تفصيل هذا التقسيم الإجماليّ المذكور في أوله وإلاّ يصير التقسيم لغواً باطلاً، فبناءً على توسعة دائرة القطع وإطالة ذيله حتّى يشمل كلّ المباحث، تصير كلّية المباحث مبحثاً وحيداً هو مبحث القطع، مع أنّ مباحث الظنّ والشكّ من أعظم المباحث الأصوليّة، وهي العُمدة في المباحث العقليّة، والقول بدخولها في مبحث القطع كلام لايرضى به أُصوليّ.

وإنّما خصّصنا الاستثناء بالأصول الثلاثة مع جعله ـ قدّس سرّه ـ الظنّ على الحكومة مقابل القطع، فلأنّ الظنّ على الحكومة لايكون مقابله، بل هو في الحقيقة من مسائل العلم الإجماليّ، إلاّ أنّ دائرته أوسع

(١) الكفاية ٢: ٥.

(٢) نفس المصدر السابق.

من العلم الإجمالي المذكور في مباحث القطع والاشتغال، وكون دائرة المتعلّق أوسع منه غير دخيل في الجهة المبحوث عنها، كما لايخفى على المتأمّل.

ثمّ إنّ لنا بناءً على ماذكره ـ قدّس سرّه ـ أن ندرج كلّية المباحث حتى مبحث الأصول العقليّة في القطع؛ بأن نجعل متعلّق القطع هو وظيفة المكلف، فتصير المباحث العقليّة كلّها مبحثاً فريداً هو مبحث القطع. لكن هذا مما لايرضى به الوجدان الصحيح، فتثليث الأقسام ممّا لابدّ منه، لكن لابما ذكره الشيخ ـ قدّس سرّه ـ[1] لتداخل الأقسام، بل بما ذكره شيخنا العلاّمة الحائري[2] وبعض محققي العصر قدّس سرّهما[3].

(١) فرائد الأصول: ٢ سطر ٩ـ١٠.

الشيخ: هو الإمام الشيخ المرتضى بن الشيخ محمّد امين الأنصاري، ولد في ذي الحجة سنة ١٢١٤هـ في دزفول، وتولى المرجعيّة بعد وفاة الإمام صاحب الجواهر، له عدّة كتب قيّمة لازالت محط انظار العلماء وأبحاثهم كالمكاسب والرسائل، توفي رضوان الله عليه سنة ١٢٨١هـ ودفن عند أمير المؤمنين عليه السلام. انظر اعيان الشيعة ٩: ٥، معارف الرجال ٢: ٣٢٣.

(٢) درر الفوائد ٢: ٢.

العلاّمة الحائري: هو العلامة مؤسس الحوزة العلمية في مدينة قم المقدّسة الشيخ عبدالكريم بن محمّد جعفر، ولد بقرية مهرجرد التابعة لمدينة يزد سنة ١٢٧٦هـ هاجر إلى سامراء ثمّ إلى النجف الأشرف لمواصلة الدراسة فحضر الأبحاث العالية عند الإمام الخراساني، وبعد ذلك رجع إلى إيران واسس الحوزة العلميّة المباركة في مدينة قم المقدسة عاصمة العالم الإسلامي، توفي ليلة السبت ١٧ ذي القعدة سنة ١٣٥٥هـ ودفن في رواق حرم المعصومة عليها السلام. انظر نقباء البشر ٣: ١١٥٨، أعيان الشيعة ٨: ٤٢.

(٣) نهاية الدراية ٢: ٣ سطر ١٥ـ١٨.

تنبيه
جواب اعتذار بعض مشايخ العصر ـ رحمه الله ـ

قد اعتذر بعض محققي العصر[1] ـ على مافي تقريرات بحثه ـ عن تثليث الأقسام بما ذكره شيخنا العلاّمة الأنصاري ـ قدس سره ـ: بأن عقد البحث في الظن إنّما هو لأجل[تمييز] الظنّ المعتبر الملحق بالعلم عن الظنّ الغير المعتبر الملحق بالشك، فلابدّ اولاً من تثليث الأقسام، ثمّ البحث عن حكم الظنّ من حيث الاعتبار وعدمه[2] انتهى كلامه.

و مراده: أن تثليث الأقسام توطئة لبيان الحق فيها.

و فيه ما لايخفى؛ فإنّ الضرورة قاضية بأن التقسيمات التي وقعت في مجاري الأصول مع هذا التقسيم التثليثي على نهج واحد، فإن كان هذا التقسيم توطئة تكون هي كذلك، فعليه فما الباعث في تقييد مجرى الاستصحاب بكون الحالة السابقة ملحوظة إذا كان التقسيم توطئة، لا من باب بيان المختار؟

مع أنّ هذا المحقّق قال بعد أسطر من هذا الكلام: وإنّما قيدنا مجرى

(١) هو أُستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ الميرزا محمد حسين بن شيخ الإسلام الميرزا عبدالرحيم النائيني ولد في نائين سنة ١٢٧٧هـ وتلقى أوليات العلوم فيها، ثم هاجر إلى اصفهان واكمل المقدمات، وبعدها رحل إلى العراق وتتلمذ على يد كبار العلماء كالسيد الفشاركي والسيد الصدر، كان صاحب مدرسة مستقلة في الأصول وتخرج على يده مجموعة كبيرة من الفقهاء، له عدة مؤلفات في الفقه والأصول وغيرها توفي سنة ١٣٥٥هـ ودفن في النجف الأشرف. انظر طبقات أعلام الشيعة ٢: ٥٩٣، معارف الرجال ١: ٢٨٤.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٤.

الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة، ولم نكتف بمجرد وجودها، فإنّ مجرد وجودها بلا لحاظها لايكفي في كونها مجرى الاستصحاب؛ إذ هناك من ينكر اعتبار الاستصحاب كلية [١] إلى آخر ماذكره.

والشيخ ـ رحمه الله ـ أيضاً قال: وما ذكرناه هو المختار في مجاري الأصول [٢] فعاد الإشكال على تثليثها جذعاً [٣] فلتكن على ذكر.

وجه عدم جعل الحجّية للقطع

قوله: لعدم جعل تأليفيّ... إلخ [٤].

إنّما لايمكن الجعل التأليفي بين الشيء ولوازمه؛ لأنّ مناط الافتقار إلى الجعل هو الإمكان، والوجوب والامتناع مناط الاستغناء، والقطع واجب الحجّية ممتنع اللاحجّية، فليس فيه مناط الفقر والحاجة إلى الجاعل إثباتاً ونفياً.

هذا، ولكن في كون الحجية والكشف من اللوازم التي لايتعلق بها الجعل التأليفي كلام سيأتي ـ إن شاءالله ـ في مباحث التجري التعرض له وبيان الميزان فيها [٥].

و مُجمل ذاك المفصل: أنّ الكشف والطريقيّة من آثار وجود القطع،

---

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) فرائد الأصول: ٢ سطر ٨.

(٣) جذعاً: اي جديداً كما بدا. لسان العرب ٢: ٢٢ جذع.

(٤) الكفاية ٢: ٨.

(٥) انظر صفحة رقم: ٧٤ و مابعدها.

لالوازم مهيّته، وآثار الوجود مطلقاً مجعولة.

نعم أصل المدّعى ـ وهو عدم تعلّق الجعل التشريعي به ـ صحيح بلا مرية؛ فإنّ الجعل التشريعي لامعنى لتعلّقه بما هو لازم وجود الشيء، فلا معنى لجعل النار حارّةً والشمس مشرقةً تشريعاً، لالأنّهما من لوازم ذاتهما، بل لأنّهما من لوازم وجودهما المحقَّقينِ تكويناً، والقطع أيضاً طريق تكوينيّ وكاشف بحسب وجوده، ولا يتعلّق الجعل التشريعي به؛ للزوم اللغْويّة وكونه من قبيل تحصيل الحاصل.

هذا، وأمّا حديث اجتماع الضدّين اعتقاداً أو حقيقة، فيمكن [دفعه]، فإن العلم كالشك من عوارض المعلوم بوجه، كالشك الذي من طوارئ المشكوك، فكما أنّ المشكوك بما أنّه مشكوك موضوع يمكن تعلّق حكم مضادّ للذات به؛ ـ بناءً على صحة الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بنحو الترتب ـ كذلك المعلوم بما أنّه معلوم موضوع يصح تعلق حكم مناف للذات به.

نعم جعل الحكم المنافي للذات لعنوان المعلوم يوجب اللّغويّة، لكن هذا أمر آخر غيرالامتناع الذاتي.

إشكال على مراتب الحكم

قوله: مرتبة البعث ... إلخ[1].

يظهر منه ـ قدس سره ـ على مافي تضاعيف كتبه: أن للحكم أربع

(١) الكفاية ٢ : ٨.

مراتب: الاقتضاء، والإنشاء، والفعليّة، والتنجز[١].

ولا يخفى أنّ المرتبة الأولى والأخيرة لم تكونا من مراتب الحكم؛ فإنّ الاقتضاء من مقدمات الحكم لا مراتبه، والتنجّز من لوازمه لا مراتبه.

نعم مرتبة الإنشاء ـ بمعنى جعل الحكم القانوني بنعت العموم والإطلاق بلا ملاحظة تخصيصاته وتقييداته وموانع إجرائه ـ من مراتب الحكم، كما أنّ مرتبة الفعلية ـ أيضاً ـ من مراتبه.

و هاتان المرتبتان محققتان في جميع القوانين الموضوعة في السياسات المدنية، فإن المقننين ينشؤون الأحكام بنعت الكليّة والقانونيّة، ثمّ تراهم باحثين في مستثنياتها ويراعون مقتضيات إجرائها، فإذا تمّ نصاب المقدمات وارتفعت موانع الإجراء يصير الحكم فعلياً واقعاً بمقام الإجراء.

فتحصل: أن للحكم مرتبتين لا أربع مراتب.

---

(١) الفوائد: ٣٦ و٣١٤ سطر ٩ـ١٣.

مبحث التجرّي

التجري

قوله: الأمر الثاني ... إلخ[1].

اعلم أنّ الكلام في مسألة التجرّي طويل الذيل، بعيد الغور، دقيق المسلك، ونحن نقتصر على جانب من الكلام، ونترك في بعض مباحثه المقدمات العقلية الدقيقة، فإنّ الكافل لها علم أعلى، فهاهنا مباحث لابدّ من البحث عنها:

المبحث الأوّل
هل البحث عن التجرّي من المباحث الأُصولية أم لا

قد قرّر أنّ المسائل الأُصولية هي الكبريات التي وقعت في طريق استنباط الأحكام الكليّة الفرعيّة، أو يُنتهى إليها في مقام العمل؛ بحيث تكون نسبتها

---

(١) الكفاية ٢: ١٠.

إليها كنسبة الكُبريات إلى النتائج، لاكنسبة الكلّيات إلى المصاديق[1].

و ليعلم انّ موضوع النتيجة وإن كان من مصاديق موضوع الكبرى، والنتيجة من جزئيّات الكبرى، إلاّ انّ اختلاف الموضوعين عنواناً يكفي لكون احدهما مقدّمة والآخر نتيجة.

و بهذا يجاب عن الدور الوارد على الشكل الأوّل البديهيّ الإنتاج، فما علم في الكبرى هو حدوث كلّ متغيّر بعنوانه، وما علم في النتيجة هو حدوث العالم بعنوانه، فالعالَم ـ مثلاً ـ من المصاديق العَرَضيّة للمتغيّر، فهو غير معلوم الحدوث بعنوانه الذاتيّ، أو بعنوان عرضيّ آخر، ومعلوم الحدوث بهذا العنوان العَرَضي، وبعد ترتيب الصغرى والكبرى يصير معلوم الحدوث بعنوانه الذاتيّ او العرضيّ الآخر، فإذن الفرق بينهما باختلاف العنوان.

و امّا الفرق بين المصاديق والكلّيات فبالتشخّص واللاتشخّص مع حفظ العنوان، فأفراد الإنسان هو الإنسان المتشخّص.

فإذن الفرق بين المسائل الأُصوليّة والفقهيّة ـ مثل «كلّ مايُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده» ـ هو انّ المسائل الأُصوليّة تكون في طريق الاستنباط، ولا تكون بعنوان ذاتها متعلّقاً للعمل، ويستنتج منها المسائل الفرعيّة الكلّية التي تكون متعلّقاً للعمل. مثلاً: حُجّية خبر الواحد، أو عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، وامثالهما من المسائل الأُصوليّة، هي كبريات لاتكون بنفسها متعلّقاً لعمل المكلّف، بل يستنتج منها الوجوب والحرمة وسائر الأحكام المتعلّقة بعمل

(١) أنظر فوائد الأصول ١: ١٩ ومابعدها و٤: ٣٠٨.

المكلّف. و نسبة حرمة الخمر في الشبهة الحكميّة ـ مثلاً ـ إلى الاستصحاب نسبة النتيجة إلى الكبرى؛ فإنّ حرمة الخمر من المصاديق العَرَضيّة للاستصحاب، ومصاديقه الذاتيّة التي هي جزئيّات عدم نقض اليقين بالشكّ لم تكن مطلوبة للمكلّف، ولم تكن متعلّقة لعمله، بل مايستنتج من الاستصحاب هو مطلوبه. و إذا اخبر الثقة بوجوب صلاة الجمعة وحرمة شرب الخمر، فعمل المكلّف على طبقه لايقال: إنّه مشغول بالعمل بخبر الواحد، بل يقال: إنّه مشغول بوظيفته التي هي صلاة الجمعة الواجبة عليه.

نعم إنّه مشغول بالعمل بخبر الثقة أيضاً، إلاّ أنّه بعنوان عرضيّ غير منظور إليه.

و بعبارة أُخرى: المجتهد ـ الذي [هو] من آحاد المكلفين ـ إذا تفحص عن خبر الثقة أو الاستصحاب ـ سواء تفحص عن حجيتهما أو تحققهما في الموارد الخاصّة ـ لايكون مطلوبه الذاتيّ خبر الثقة والاستصحاب بعنوانهما، ولا مؤدّاهما بعنوان مؤدّاهما، بل مطلوبه مؤدّاهما بعنوان غير عنوان المؤدّى. فوجوب صلاة الجمعة وحرمة شرب الخمر ـ أللذان هما المصداقان العرضيّان للمؤدى ـ مطلوبه، وأما إذا تفحّص عن مصاديق «ما يضمن بصحيحه» لايكون مطلوبه البيع أو الإجارة بعنوانهما، بل يكون مطلوبه وجدان المصداق الذاتي لهذه القاعدة ـ اي قاعدة مايضمن ـ تأمل.

فتحصّل مما ذكرنا: ان مطلوب المكلّف في المسائل الأُصوليّة هو نتائجها، وفي القواعد الكلّية الفقهية هو مصاديقها.

في الإيراد على القائلين بكون التجري من المباحث الأُصولية

إذا عرفت ذلك : فاعلم أنّ مسالة التجري لم تكن من المسائل الأُصولية ، ولا وجه لإدراجها فيها إلا وجوه ذكرها المحققون ، والكلّ منظور فيها .

منها : ماتسالموا عليه من انّ البحث إذا وقع في أن ارتكاب الشيء المقطوع حرمته هل هو قبيح أم لا؟ يندرج في المسائل الأُصوليّة التي يستدلّ بها على الحكم الشرعي[1] .

و فيه : أنّ قبح التجري كقبح المعصية وحسن الإطاعة وقع في سلسلة المعلولات للأحكام الشرعية ، فلم يكن مورداً لقاعدة الملازمة على فرض تسليمها ، فلو سلّمنا قبح التجري فلايُستنتج حكم شرعي البتة .

و أيضاً يلزم بناءً عليه أن يكون في المعصية معصيتان وفي الإطاعة طاعتان :

إحداهما : المعصية والإطاعة الآتيتان من قبل نهي المولى وأمره .

والثانية : مايستكشف بالملازمة لقاعدتها .

ولا وجه لتخصيص القاعدة العقلية بالتجري والانقياد ، وسيأتي فيما بعد[2] عدم الفرق بين العاصي والمتجرّي من حيث التجرّي على المولى .

---

(١) درر الفوائد ٢ : ١١ .

(٢) انظر صفحة رقم : ٥٤ ومابعدها وصفحة رقم : ٥٩ .

و بالجملة : المسألة الأُصوليّة ماتقع في طريق الاستنباط ، وقبح التجرّي ـ لو سلم ـ لايقع في طريقه فلايكون منها .

و منها : مافي تقريرات بعض محققي العصر ـ رحمه اللّه ـ :

من أنّ البحث إذا وقع في أنّ الخطابات الشرعية تعمّ صورتي مصادفة القطع للواقع ومخالفته تكون المسألة من المباحث الأُصولية[1] .

و فيه مالا يخفى ؛ فإنّ دعوى إطلاق الخطاب وعمومه لايدرج المسألة في سلك المسائل الأُصوليّة ، فإنّها بحث صغرويّ مندرج في الفقهيات ، و قد عرفت أنّ المسائل الأُصولية هي الكُبريات المستنتجة لكلّيات الفروع ، كالبحث عن حجّية أصالة العموم والإطلاق ، لا البحث عن شمولهما لموضوع ، ولو كان البحث الكذائي من المسائل الأُصوليّة لَلَزِم إدراج جُلّ المسائل الفقهيّة في الأُصول ، فإنّه قلّما يتّفق في مسألة من المسائل الفقهيّة الاّ يقع البحث عن الإطلاق والعموم بالنسبة إلى بعض الموضوعات المشكوكة ، وَ لَعَمْري إنّ ماوقع منه لايخلو من غرابة .

و منها : مافي التقريرات ـ أيضاً ـ بما يرجع إلى الوجهين[2] و قد عرفت مافيهما .

فتحصّل ممّا ذكرنا : انّ مسألة التجرّي لاتندرج تحت المسائل الأُصوليّة ، بل إمّا فقهيّة ، أو كلاميّة بتقريبين .

(١) فوائد الأصول ٣ : ٥٠ وراجع الجهة الأولى صفحة : ٣٧ .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ٤٤ وما بعدها أي الحيثية الثانية من الجهة الثانية .

المبحث الثاني
في عدم اختيارية الفعل المتجرّى به

لاإشكال في عدم صيرورة الفعل المُتجرّى به حراماً شرعاً، ولا في عدم صيرورته قبيحاً عقلاً؛ لعدم تغيّر الفعل عمّا هو عليه من العنوان الواقعي بواسطة تعلّق القطع به، والقطع طريق لما يكون الشيء متّصفاً به بحسب نفس الأمر، وهذا واضح جدّاً لايحتاج إلى تجشّم استدلال وإقامة برهان.

و أمّا ماأفاده المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ: من انّ الفعل المتجرّى به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لايكون اختيارياً، فإنّ القاطع لايقصده إلاّ بعنوانه الاستقلاليّ، لابعنوانه الطارئ الآليّ، بل لايكون غالباً بهذا العنوان ممّا يُلتفت إليه[1]. وزاد في تعليقته على الفرائد وفي ذيل الأمرالثاني في الكفاية: بانّ المتجرّي قد لايصدر عنه فعل اختياريّ أصلاً؛ لأنّ ماقصده لم يقع، وما وقع لم يقصده[2].

ففيه إشكال واضح، لكن لالما في تقريرات بعض أعاظم العصر ـ قدّس سرّه ـ: من انّ الالتفات إلى العلم من أتمّ الالتفاتات، بل هو عين الالتفات، ولا يحتاج إلى التفات آخر[3] فإنّه كلام خطابيّ لاينبغي ان يُصغى إليه؛ لأنّ

(١) الكفاية ٢: ١٣.

(٢) حاشية فرائد الأصول: ١٣ سطر ١٠ـ١٢، والكفاية ٢: ١٧.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٤٥.

الضرورة والوجدان شاهدان على انّ القاطع حين قطعه يكون تمام توجّهه إلى المقطوع به، ويكون قطعه غير ملتفَت إليه بالنظر الاستقلالي، ويكون النظر إلى القطع آلياً، وإلى الواقع المقطوع به استقلالياً.

بل الإشكال فيه: انّ العناوين المغفول عنها على قسمين:

احدهما: ما لايمكن الالتفات إليها ولو بالنظرة الثانية، كعنوان النسيان والتجرّي وأمثالهما.

و ثانيهما: مايمكن الالتفات إليها كذلك، كعنوان القصد والعلم واشباههما.

فما كان من قبيل الأوّل: لايمكن اختصاص الخطاب به، فلا يمكن ان يقال: أيّها الناسي لكذا، أو أيّها المتجرّي في كذا افعل كذا؛ فإنّه بنفس هذا الخطاب يخرج عن العنوان، ويندرج في العنوان المضادّ له.

نعم يمكن الخطاب بالعناوين الملازمة لوجودها.

و أمّا ماكان من قبيل الثاني: فاختصاص الخطاب به ممّا لامحذور فيه أصلاً، فإنّ العالم بالخمر بعد ماالتفت إلى انّ معلومه بما أنه معلوم حكمه كذا بحسب الخطاب الشرعيّ، يتوجّه بالنظرة الثانية إلى علمه توجّهاً استقلالياً.

و ناهيك في ذلك وقوع العلم والقصد في الشرعيّات متعلّقاً للأحكام في مثل قوله: (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم انّه قذر) [1] ومثل الحكم بانّ القاصد

(١) مستدرك الوسائل ١: ١٦٤/ باب ٢٩/ ح ٤.

عشرة أيّام تكليفه التمام، مع انّ نسبة القصد إلى المقصود كنسبة العلم إلى المعلوم.

و بالجملة: فرق واضح بين عدم إمكان الالتفات راساً، وبين الالتفات الآليّ الذي يمكن التوجّه إليه.

في الإشكال على بعض مشايخ العصر

نقل مقال لتوضيح حال: [ذُكر] في تقريرات بعض أعاظم العصر قدّس اللّه سرّه ـ بعد الحكم بعدم إمكان اختصاص المتجرّي بخطاب، وبعد الحكم بان لاموجب لاختصاص الخطاب به؛ لاشتراك القبح بين المتجرّي والعاصي، بل القبح في صورة المصادفة اتمّ، فلابدّ ان يعمّ الخطاب صورة المصادفة والمخالفة بان يقال: لاتشرب معلوم الخمريّة ـ ماهذا لفظه: ولكنّ الخطاب على هذا الوجه ـ أيضاً ـ لايمكن، لالمكان انّ العلم لايكون ملتفتاً إليه ... إلى ان قال: بل المانع من ذلك هو لزوم اجتماع المِثْلَين في نظر العالِم دائماً، وإن لم يلزم ذلك في الواقع؛ لأنّ النسبة بين حرمة الخمر الواقعي ومعلوم الخمرية هي العموم من وجه، وفي مادّة الاجتماع يتاكّد الحكمان كما في مثل: «اكرم العالم» و«اكرم الهاشميّ» إلاّ انّه في نظر العالم دائماً يلزم اجتماع المِثْلَين؛ لانّ العالم لايحتمل المخالفة، ودائماً يرى مصادفة علمه للواقع، فدائماً يجتمع في نظره حكمان، ولا يصلح كلّ من هذين الحكمين لان يكون داعياً ومحرّكاً لإرادة العبد بحيال ذاته، ولا معنى لتشريع حكم لايصلح الانبعاث عنه ولو في مورد، وفي مثل «اكرم العالم» و«اكرم الهاشميّ» يصلح كلّ من الحكمين للباعثيّة بحيال ذاته،

ولو في مورد افتراق كلّ منهما عن الآخر ، وفي صورة الاجتماع يلزم التأكّد ، فلا مانع من تشريع مثل هذين الحكمين ، بخلاف المقام ؛ فإنّه لو فرض انّ للخمر حكماً ولمعلوم الخمريّة حكماً ، فبمجرّد العلم بخمريّة شيء يعلم بوجوب الاجتناب عنه الذي فرض انه رتّب على ذات الخمر ، فيكون هو المحرّك والباعث للاجتناب ، والحكم الآخر ـ المترتّب على معلوم الخمريّة ـ لايصلح لأن يكون باعثاً ، ويلزم لَغْويّته[1] انتهى .

اقول : يظهر من مجموع كلامه ـ قدّس سرّه ـ : انّ المحذور في تعلّق الأمر المولويّ بعنوان معلوم الخمريّة امران ، وإن كان المقرِّر قد خلط بينهما :

احدهما : اجتماع المِثْلَين دائماً في نظر القاطع ، وإن لم يلزم في الواقع .

والثاني : لَغْويّة الأمر ؛ لعدم صلاحيّته للباعثيّة بحيال ذاته ؛ لعدم افتراق العنوانين .

و في كليهما نظر : امّا في الأوّل فمن وجوه :

الأوّل : انّ تعلّق الأمرين بالخمر وبمعلوم الخمريّة لايكون من قبيل اجتماع المِثْلَين ؛ لاختلاف موضوعهما ، فإنّ عنوان المعلوميّة كعنوان المشكوكيّة من العناوين الطارئة المتأخّرة عن الذات ، والمعلوم بما انّه معلوم لمّا كان تمام الموضوع على الفرض ، لايكون له اجتماع رتبة مع الذات حتّى في مورد مصادفة العلم للواقع ، وهذا بوجه نظير اجتماع المقولات العرضيّة مع مقولة الجوهر في الوجود مع كونهما متقابلتين .

---

(١) فوائد الأصول ٣ : ٤٥ ـ ٤٦ .

الثاني: أنّه لو فرضنا هذا المقدار من اختلاف العنوان لايكفي لرفع اجتماع المِثْلَين، فلا محالة يكون في مورد التصادق من قبيل اجتماع المِثْلَين واقعاً، ولا وجه لصيرورة النتيجة في مورد التصادق تأكّد الحكمين كما في «أكرم العالم» و«اكرم الهاشميّ» فهل يكون افتراق المِثْلَين في موضع رافعاً لامتناع اجتماعهما في موضع التصادق؟!

و بالجملة: حرمة الخمر وحرمة معلوم الخمريّة إمّا ممكنا الاجتماع، فلا يمتنع اجتماعهما أصلاً، وإمّا غير ممكني الاجتماع، فلا يمكن اجتماعهما ولو في موضوع واحد، وهو مورد التصادق، فما معنى كونهما من اجتماع المِثْلَين في نظر القاطع دائماً، وعدم كونهما منه بحسب الواقع مطلقاً حتّى في مورد التصادق؟!

و هل هذا إلاّ التناقض في المقال؟!

الثالث: لو كان مورد التصادق من قبيل «اكرم العالم» و«اكرم الهاشميّ» وتصير النتيجة تاكّد الحكمين، فلايكون في نظر القاطع من اجتماع المِثْلَين أصلاً بل من قبيل تاكّد الحكمين دائماً، وتلازم عنوانين محرّمين لايقتضي جمع المِثْلَين.

فلو فرضنا كون عنواني «العالم» و«الهاشميّ» متلازمين لم يكن حكم الإكرام عليهما من قبيل اجتماع المِثْلَين، بل يكون من تاكّد الحكمين، وذلك واضح بأدنى تأمّل.

هذا مضافاً إلى عدم [كون] المورد من قبيل تاكّد الحكمين؛ لأنّ الحكمين

الواردين على عنوانين لامعنى للتاكّد فيهما حتّى في مورد الاجتماع، وباب التاكيد فيما إذا جاء الأمر الثاني على الموضوع الأوّل لمحض التاكيد والتاييد للأوّل.

الرابع: هب أنّك دفعت امتناع اجتماع الحكمين في مورد التصادق بكونهما من قبيل تاكّد الحكمين، فما تفعل لو كان معلوم الخمريّة موضوعاً واجب الإتيان بحسب الواقع؟! وهل هو إلاّ من قبيل اجتماع الضدّين واقعاً؟! فلا محيص عنه إلاّ بما ذكرنا في الوجه الأوّل من اختلاف الموضوعين، فيندرج المورد في صُغريات باب التزاحم.

أمّا وجه النظر في الثاني من المحذورين: فلأنّ العبد قد لاينبعث بأمر واحد، وينبعث بأمرين أو أكثر، فحينئذ لو كان للموضوع عنوان وحدانيّ تتاكّد الأوامر، ولو كان له عناوين مختلفة متصادقة عليه يكون كلّ أمر بعثاً إلى متعلّقه وحجّة من اللّه على العبد، وموجباً لمثوبة في صورة الإطاعة، وعقوبة في صورة المخالفة بلا تداخل وتزاحم.

فلو فرضنا كون إكرام العالم ذا مصلحة مستقلّة ملزمة، وإكرام الهاشميّ كذلك، ويكون العنوانان متلازمين في الوجود، لايكون الأمر بكلّ من العنوانين لغواً؛ لصلاحيّة كلّ واحد منهما للبعث، ولا دليل على لزوم كون الأمر باعثاً مستقلاً غير مجتمع مع بعث آخر، ويكون بعثاً بحيال ذاته، وإنّما هو دعوى بلا برهان وبنيان بلا أساس.

المبحث الثالث
قبح التجرّي وتحقيق الحال فيه

الحقّ الحقيق بالتصديق هو كون المتجرّي والعاصي كليهما توامين في جميع المراحل والمنازل من تصوّر الحرام، والتصديق بفائدته المتخيَّلة، والشوق إليه، والعزم عليه، وإجماع النفس، وتحريك الأعصاب، وهتك حرمة المولى والجراة عليه، وتخريب أساس المودّة، ونقض منزل [١] العبوديّة، وإنّما افتراقهما في آخر المراحل ومنتهى المنازل، وهو إتيان العاصي الحرام الواقعي دون المتجرّي.

فحينئذٍ لو قلنا بانّ العقاب الأُخروي كالحدود الشرعيّة وكالقوانين الجزائيّة العرفيّة مجعول لارتكاب العناوين المحرّمة، فلايكون للمتجرّي هذا العقاب المجعول، كما لاتثبت عليه الحدود الشرعيّة والجزائيّات في القوانين السياسيّة العرفيّة، كما لو قلنا بانّ باب عقاب اللّه في الآخرة من قبيل تجسّم صورالأعمال، فلايكون لهذا العمل الغيرالمصادف صورةٌ في البرازخ وما فوقها.

و أما في صحّة العقوبة لهتك حرمة المولى والجراة عليه، فكلاهما سواء لا افتراق بينهما اصلاً.

كما انه لو قلنا بانّ الجراة على المولى لها صورة غيبيّة برزخيّة، واثر

(١) يحتمل كونها في المخطوط (غزل).

ملكوتيّ في النفس يظهر في عالم الغيب، ويكون الإنسان مبتلىً بها ومحشوراً معها، كما هو الحقّ الذي لا محيص عنه، ويدلّ عليه ضرب من البرهان في محلّه (١) فهما مشتركان فيها أيضاً بلا تداخل للعقابين بالنسبة إلى العاصي، فإنّ موجبهما مختلف.

و توضيحه على نحو الإجمال: انّ المقرّر في مقارّه (٢) عقلاً ونقلاً انّ للجنّة والنار عوالم ومنازل ومراتب ومراحل، وتكون تلك المراتب والمنازل على طبق مراتب النفس ومنازلها، وبوجه كلّي يكون لكلّ منهما ثلاث مراتب:

الأولى: مرتبة جنّة الأعمال وجحيمها، وهي عالم صور الأعمال الصالحة والفاسدة والحسنة والقبيحة، والأعمال كلّها بصورها الملكوتيّة تتجسّم في عالم الملكوت السافل، وترى كلّ نفس عين ماعملت، كما قال عزّ اسمه: **﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ماعَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً وَ ماعَمِلَتْ من سُوءٍ﴾** (٣) وقال تعالى: **﴿وَ وَجَدُوا ماعَمِلوا حاضِراً﴾** (٤) وقال: **﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾** (٥).

والثانية: جنّة الصفات وجحيمها، وهما الصور الحاصلة من المَلَكات

---

(١) انظر الأسفار ٩: ٤ـ٥.

(٢) انظر الأسفار ٩: ٢١ـ٢٢ و٢٢٨ـ٢٣١.

(٣) آل عمران: ٣٠.

(٤) الكهف: ٤٩.

(٥) الزلزلة: ٧ـ٨.

والأخلاق الحسنة والذميمة، وكما أنّ نفسيهما من مراتب الجنّة والنار تكون آثارهما وصورهما ـ أيضاً ـ منهما.

والثالثة: جنّة الذات ونارها، وهما مرتبة تبعات العقائد الحقّة والباطلة إلى آخر مراتب جنّة اللقاء ونار الفراق.

و لكلّ من المراتب آثار خاصّة وثواب وعقاب بلا تداخل وتزاحم أصلاً.

إذا عرفت ذلك تقدر على الحكومة في مسالة التجرّي، وتعرف أنّ المتجرّي والعاصي في أي مرتبة من المراتب يشتركان، وفي أيّها يفترقان، وتعرف النظر في غالب النقوض والإبرامات التي وقعت للقوم فيها.

في نقل كلام بعض مشايخ العصر ووجوه النظر فيه

نقل كلام وتوضيح مرام: و لعلّك بالتأمّل فيما سلف تعرف وجوه الخلط فيما وقع لبعض مشايخ العصر ـ على مافي تقريرات بحثه ـ قال في الجهة الثالثة من مبحث التجرّي ماملخّصه:

إنّ دعوى استحقاق المتجرّي للعقاب منوطة بدعوى أنّ العقل بمناط واحد يحكم في المتجرّي والعاصي باستحقاق العقاب، وأنّ مناط عقاب العاصي في المتجرّي موجود، وهذا لايتمّ إلاّ بأمرين:

أحدهما: دعوى أنّ العلم في المستقلات العقليّة ـ خصوصاً في باب الطاعة والمعصية ـ تمام الموضوع، ولا دَخْل لمصادفة الواقع وعدمها أصلاً؛ لأنّه أمر غير اختياريّ، ولأنّ الإرادة الواقعيّة لاأثر لها عندالعقل، ولا يمكن أن تكون

محرّكة لعضلات العبد إلاّ بالوجود العلميّ والوصول.

ثانيهما: كون المناط في استحقاق العقاب عندالعقل هوالقبح الفاعليّ، ولا أثر للقبح الفعليّ المجرّد عن ذلك.

و يمكن منع كلّ من الأمرين:

أمّا الأوّل: فلأنّ العلم وإن كان دخيلاً في المستقلاّت العقليّة، إلاّ أنه لاالعلم الأعمّ من المصادف وغيره، فإنّ غيرالمصادف يكون جهلاً.

و بالجملة: العقل يستقلّ بلزوم انبعاث العبد عن بعث المولى، وذلك يتوقّف على بعث المولى وإحرازه، فالبعث بلا إحراز لاأثرله، والإحراز بلا بعث واقعيّ لاأثرله.

و أمّا الثاني: فلأنّ المناط في استحقاق العقاب هوالقبح الفاعليّ الذي يتولّد من القبح الفعليّ، لاالذي يتولّد من سوء السريرة وخبث الباطن، وكم فرق بينهما[1] انتهى.

و فيه: أنّ إناطة دعوى استحقاق المتجرّي بدعوى أنّ العقل بمناط واحد يحكم في العاصي والمتجرّي بالاستحقاق ممّا لاوجه له؛ لما قد عرفت أنّ العقل يحكم باستحقاق المتجرّي للعقوبة لهتك حرمة المولى والجرأة عليه صادف الواقع أم لم يصادف، ويحكم باستحقاق العاصي للعقاب المجعول في الآخرة، والحدود المجعولة في الدنيا إن قلنا بجعليّة العقاب.

فللعاصي عنوانان:

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٤٨ـ٤٩.

أحدهما: مخالفة أمر المولى في شرب الخمر.

وثانيهما: هتك حرمته وإهانته، وليس له بواسطته عقاب مجعول قانونيّ، لكنه مستحقّ عقلاً للعقاب، وله العقاب الذي هو من لوازم التجرّي والهتك. كما أنّ صاحب الأخلاق الذميمة لو فعل حراماً يكون له عقاب لفعله وعقاب آخر من سنخ ملكته الباطنة ملازم لأخلاقه الذميمة.

فالخلق الذميم له صورة غيبيّة ملكوتيّة ملازمة لشدّة وعذاب وخوف وظلمة، وللتجرّي أيضاً صورة باطنة ملكوتيّة ملازمة لعذاب وشدّة وظلمة مسانخة له. هذا للعاصي.

و **أمّا المتجرّي**: فلا يكون له العقاب المجعول، اوالصورة الملكوتيّة العمليّة، لكنّه في التجرّي واستحقاقه بواسطته، وفي الصورة الملكوتيّة اللازمة له ولوازمها، شريك مع العاصي، ومناطه موجود فيه بلا إشكال.

و **بما ذكرنا**: علم مافي الأمرين اللذين جعل الدعوى منوطة بهما:

أمّا في الأوّل: فلأنّ دعوى كون العلم في المستقلاّت العقليّة تمام الموضوع، وأنّه لادخل للمصادفة وعدمها، ممّا لادخالة له فيما نحن فيه، وانّ القائل بقبح التجرّي لاملزم له لتلك الدعوى؛ فإنّ قبح التجرّي من المستقلاّت العقليّة، وحرمة المعصية والعقاب عليها من المجعولات الشرعيّة، ولا ربط لها بالتجرّي.

و بما ذكرنا علم حال الجواب عن الأمر الأوّل بأنّ قبح التجرّي إنّما يكون في صورة المصادفة، وأمّا غيرها فيكون جهلاً، ولا أثر للإحراز بلا بعث

واقعيّ؛ فإنّ الضرورة قاضية بانّ القاطع المتجرّي هتّاك لحرمة المولى، ومُقْدم على مخالفته، ومستحقّ للعقوبة، ولا فرق بينه وبين العاصي من هذه الجهة اصلاً، لالانّ العلم تمام الموضوع، بل لأنّ التجرّي تمام الموضوع.

نعم لايصدق عنوان التجرّي والعصيان إلاّ مع العلم، لاانّه تمام الموضوع او جزؤه في حكم العقل بالقبح، فالعلم إنّما هو محقّق عنوان التجرّي والعصيان، وهما تمام الموضوع لحكم العقل باستحقاق العقوبة.

و بالجملة: المتجرّي والعاصي في نظر العقل سواء إلاّ في العقاب المجعول او اللازم لارتكاب المحرّم، والوجدان اصدق شاهد على ذلك، فإنّك لو نهيت ولديك عن شرب الترياك، وجعلت للشارب مائة سوط، فشربا مااعتقدا كونه ترياكاً، فصادف أحدهما الواقع دون الآخر، صار المصادف عندك مستحقّاً للعقاب المجعول. وأمّا غيره وان كان غير مستحقّ للعقاب المجعول، لكنّه مستحقّ للتاديب والتعزير؛ لهتكه ولجراته وكونه بصدد المُخالفة، وكلاهما في السقوط عن نظرك والبُعد عنك سواء. وهذا واضح، والمُنكر مكابِر لعقله.

مع انّ امر الجراة على مولى الموالي والهتك لسيّد السادات لايُقاس على ماذكر، فإنّ الانقياد له والتجرّي عليه يصيران مبدأ الصور الملكوتيّة المستتبعة للدرجات والدركات، كما هو المقرّر عند أهله (١).

و أمّا في الثاني: فلأنّ دعوى كون القُبح الفعليّ ممّا لااثر له،

---

(١) أنظر هامش ١ـ٢ صفحة رقم: ٥٥.

والمؤثّر المنحصر هو القبح الفاعلي، ممّا لادخالة لها في المقام؛ فإنّ مُدّعي قبح التجرّي يدّعيه سواء كان للفعل الواقعي اثر أم لا.

و بالجملة: أنّ التجريّ عنوان مستقلّ في نظر العقل، وهو موضوع حكمه بالقبح، والقبح الفعليّ أمر آخر غير مربوط به.

و من ذلك علم حال الجواب عن الأمر الثاني، من إحداث الفرق بين القبح الفاعليّ الناشئ عن القبح الفعليّ، وبين الناشئ عن سوء السريرة، فإنّ ذلك من ضيق الخناق، وإلاّ فأيّة دخالة للمَنشأ في عنوان التجرّي الذي هو تمام الموضوع لحكم العقل بالقبح، كما هو حكم الوجدان وقضاء الضرورة؟!

و بالجملة: هذا التكلّف والخلط ناشٍ من عدمِ تحقيق مراتب الثواب والعقاب، وقياسِ عالَم الآخرة والعقوبات الأُخرويّة بالدنيا وعقوباتها، مع أنّها ـ أيضاً ـ لاتكون كما زعموا، فافهم واستقم.

في اختياريّة الإرادة وعدمها

قوله: إنّ القصد والعزم إنّما يكون من مبادئ الاختيار(١).

أقول: إنّ مسألة اختياريّة الإرادة وعدمها من المسائل التي وقع التشاجر بين الأفاضل والأعلام فيها، ولابدّ من تحقيق الحال حسبما وقعت في الكتب العقليّة؛ ليكون الدخول في البيت من بابه، فنقول:

(١) الكفاية ٢: ١٤.

إنّ من جـملة الإشكالات الواردة في باب الإرادة الحادثة: أنّ الإرادة الإنسانيّة إذا كانت واردة عليه من خارج بأسباب وعلل منتهية إلى الإرادة القديمة، فكانت واجبة التحقّق سواء أرادها العبد أم لم يردها، فكان العبد مُلجأً مضطرّاً في إرادته، ألجأته إليها المشيّة الواجبة الإلهيّة ﴿وَ ماتَشاؤونَ إلاّ أنْ يَشاءَ اللّهُ﴾ (١) فالإنسان كيف يكون فعله بإرادته حيث لاتكون إرادته بإرادته؟ وإلاّ لترتبت الإرادات مُتسلسلة إلى غير نهاية.

كلام المحقّق الداماد

و أجاب عنه المحقّق البارع الداماد ـ قدّس سرّه(٢) ـ: بأنّ الإرادة حالة شوقيّة إجماليّة للنفس؛ بحيث إذا ماقيست إلى الفعل نفسه، وكان هو الملتفَت إليه بالذات، كانت هي شوقاً إليه وإرادة له، وإذا قيست إلى إرادة الفعل، وكان الملتفَت إليه هي نفسها لانفس الفعل، كانت هي شوقاً وإرادة بالنسبة إلى الإرادة من غير شوق آخر وإرادة أُخرى جديدة.

و كذلك الأمر في إرادة الإرادة، وإرادة إرادة الإرادة، إلى سائر المراتب

(١) الإنسان: ٣٠.

(٢) هو معلم الفلاسفة والحكماء، ومربي العلماء والعرفاء السيد مير برهان الدين محمّد باقر بن المير شمس الدين محمد الحسيني المعروف بـ (الميرداماد) الملقب بالمعلم الثالث، اشهر اساتذته السيد نورالدين الموسوي والمحقق الكركي، وابرز طلبته قطب الدين الاشكوري وصدرالدين الشيرازي، ألّف عدّة كتب اشهرها كتاب القبسات، توفي سنة ١٠٤١ هـ. انظر سلافة العصر: ٤٧٧، اعيان الشيعة ٩: ١٨٩، روضات الجنات ٢: ٦٢.

التي في استطاعة العقل ان يلتفت إليها بالذات ويلاحظها على التفصيل، فكلّ من تلك الإرادات المفصّلة تكون بالإرادة، وهي باسرها مُضمَّنة في تلك الحالة الشوقيّة الإراديّة، والترتيب بينها بالتقدّم والتاخّر عند التفصيل ليس يصادم اتّحادها في تلك الحالة الإجماليّة[1] انتهى.

إشكالات صدر المتألّهين

و أورد عليه تلميذه الاكبر[2] إشكالات:

منها: انّ لنا ان ناخذ جميع الإرادات بحيث لايشذّ عنها شيء منها، ونطلب انّ علّتها ايّ شيء هي؟ فإن كانت إرادة أُخرى لزم كون شيء واحد خارجاً وداخلاً بالنسبة إلى شيء واحد بعينه هو مجموع الإرادات، وذلك محال، وإن كان شيئاً آخر لزم الجبر في الإرادة[3].

و منها: انّ التحليل بالمتقدّم والمتاخّر إنّما يجري فيما له جهة تعدّد في الواقع وجهة وحدة في نفس الأمر، كاجزاء الحدّ من الجنس والفصل، وامّا

(١) القبسات: ٤٧٣ـ٤٧٤، القبس العاشر، الاسفار ٦: ٣٨٨ـ٣٨٩.

(٢) هو الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني الشيخ محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بالملاصدرا، ولد في شيراز سنة ٩٧٩هـ، وشرع في طلب العلم فيها، ثم سافر عنها إلى اصفهان فحضر عند السيد الداماد واخذ عنه الكثير وكان يجلّه كثيراً ويعبر عنه سيدي وسندي واستاذي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية. له عدّة كتب اشهرها كتاب الاسفار، ومفاتيح الغيب، والشواهد الربوبية، توفي سنة ١٠٥٠هـ. انظر اعيان الشيعة ٩: ٣٢١، سلافة العصر: ٤٩١، روضات الجنات ٤: ١٢٠.

(٣) الاسفار ٦: ٣٩٠.

مـالا يكون كـذلك فليس للعقل أن يختـرع له الأجزاء الكذائيّة من غيـر حـالة باعثة إيّاه[١].

و منها غير ذلك.

و يرد عليـه ـ مضـافاً إلى أنّ تفسيـر الإرادة بالحالة الشـوقـيّة ليس على ماينبغي، فإنّ الشوق حالة انفعاليّة أو شبيهة بها، قد تكون من مبادىء الإرادة وقد لاتكون، والإرادة حالة إجماعيّة فعليّة متأخّرة عن الشوق فيما يكون من مبادئها ـ أنّ تلك الهيئة الوحدانيّة البسيطة لايمكن أن تنحلّ إلى علّة ومعلول حقيقة، حتى يكون الشيء بحسب نفس الأمر علّة لذاته، أو تكون العلّة والمعلول الحقيقيّتان متّحدتين في الوجود.

و أما حديث علّية الفصل للجنس والصورة للمادة فليست في البين العلية الحقيقية؛ بحيث يكون الفصل موجداً للجنس أو المادة للصورة، على ماهو المقرّر في محله[٢].

الجواب عن أصل الإشكال

والحق [٣] في الجواب عن أصل الإشكال ماأفاد بعض أعاظم الفلاسفة: من أن المختار مايكون فعله بإرادته، لا مايكون إرادته بإرادته وإلاّلزم أن لاتكون

(١) الاسفار ٦: ٣٨٩.

(٢) الاسفار ٢: ٢٩ـ٣١.

(٣) والتحقيق فيه ماحققناه في رسالة مفردة كافلة لجميع الإشكالات وردّها فليرجع إليها [منه قدس سره]. والرسالة اوسمها بـ «الطلب والإرادة».

إرادته ـ تعالى ـ عين ذاته ، والقادر مايكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلاّ فلا ، لامايكون إن أراد الإرادة للفعل فعل وإلاّ لم يفعل[1] انتهى .

أقول : إن من الواضح الضروري عند جميع [أفراد النوع] الإنسانيّ أنّ الفعل الصادر عن اختيار وعلم وإرادة موضوع لحسن العقوبة إذا كان على خلاف المقرّرات الدينيّة أوالسياسيّة المدنيّة عندالموالي العرفيّة ، والعقلاء كافّة يحكمون باستحقاق عبيدهم [العقوبة] بمجرّد فعل مخالف للمولى اختياراً منهم ، وهذا حكم ضروريّ عندهم في جميع أُمورهم ، وليس هذا إلاّ لأجل أنّ الفعل الذي [هو] موضوع حسن العقوبة عندهم هوالفعل الصادر عن علم وإرادة واختيار ، وإن لم تكن تلك المبادئ بالاختيار ، والعقلاء لاينظرون ولا يلتفتون إلى اختياريّة المبادئ وإراديّتها وكيفيّة وجودها ، بل الملتفَت إليه هوالفعل الصادر ، فإن كان صادراً عن اختيار يحكمون على فاعله باستحقاق المثوبة أوالعقوبة ؛ بحيث تكون تلك الشبهات في نظرهم شبهات سوفسطائيّة في مقابل البديهة .

فلو قيل : إنّ الفعل الاختياريّ مايكون مبادئه اختياريّة ، فلا وجه لاختصاص الاختياريّة بالإرادة ، بل لابدّ من الإسراء بها إلى كلّ ماهو دخيل في وجود الفعل من وجود الفاعل وعلمه وشوقه وإرادته ، فيلزم أن لايكون فعل من الأفعال اختيارياً حتّى فعل الواجب ـ تعالى شأنه ـ فلابدّ من محو كلمة الاختيار من قاموس الوجود ، وهو ضروريّ البطلان .

---

(١) الأسفار ٦ : ٣٨٨ .

ولو سُلّم فلنا أن نقول: إنّه لايعتبر في صحّة العقوبة عند كافّة العقلاء الاختياريّةُ بالمعنى المدّعى من كون الفعل اختيارياً بجميع مبادئه، فإنّ صحّة العقوبة من الأحكام العقلائيّة والمستصحّات العقليّة، وهذا حكم جارٍ رائج بين جميع العقلاء في الأعصار والأدوار لايشكّون فيه، و[قد] يشكون في الشمس في رابعة النهار، مع انّ الإرادة ليست بالإرادة، والاختيار ليس بالاختيار.

و ليعلم: انّ مجرّد صدورالفعل عن علم وإرادة ليس موضوع حكم العقل لصحّة العقوبة واستحقاق العقاب؛ ضرورة انّ الحيوانات - ايضاً - إنّما [تفعل ماتفعل] بعلم وإرادة، ولو كانت إراديّة الفعل موضوعاً للاستحقاق للزم الحكم باستحقاق الحيوانات، فما هوالموضوع هو صدورالفعل عن الاختيار الناشئ عن تميّز الحَسن من القبيح.

والاختيار: عبارة عن ترجيح أحد جانبي الفعل والترك بعد تميّز المصالح والمفاسد الدنيويّة والأخرويّة، فإنّ الإنسان بعد اشتراكه مع الحيوان بانّ أفعاله بإرادته وعلمه، يمتاز عنه بقوّة التميّز وإدراك المصالح الدنيويّة والأُخرويّة، وقوّة الترجيح بينهما، وإدراك الحُسن والقبح بقوّته العقليّة المميّزة.

و هذه القوّة مناط التكليف واستحقاق الثواب والعقاب، لا مجرّد كون الفعل إرادياً، كما ورد في الروايات: (**انّ اللّه لمّا خلق العقل استنطقه ...**) إلى أن قال: (**بك أُثيب، وبك أُعاقب**) (١) فالثواب والعقاب بواسطة العقل وقوّة

(١) الكافي ١: ١٠ / ١ كتاب العقل والجهل.

ترجيحه المصالح والمفاسد والحسن والقبح .

هذا ، وأمّا مسألة إراديّة الفعل ، فالحقّ في الجواب : أنّ الفعل الإرادي ماصدر عن الإرادة ، فوزان تعلّق الإرادة بالمراد وزان تعلّق العلم بالمعلوم من هذه الحيثيّة ، فكما أنّ مناط المعلوميّة هو كون الشيء متعلّقاً للعلم ، لاكون علمه متعلّقاً للعلم الآخر ، كذلك مناط المراديّة هو كونه متعلّقاً للإرادة وصادراً عنها ، لاكون إرادته متعلّقاً لإرادة أُخرى ، فليُتدبّر .

تتمّة

إشكالات على كلام بعض الأعلام

و هاهنا بعض التفصّيات التي لاتخلو عن النظر :

منها : ماأفاده المحقّق الخراساني ـ رحمه اللّه ـ : من أنّ الاختيار وإن لم يكن بالاختيار ، إلاّ أنّ بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار ؛ للتمكّن من عدمه بالتأمّل فيما يترتّب على ماعزم عليه من تَبِعة العقوبة واللوم والمذمّة[١] .

و فيه : أنّه بعد فرض كون الفعل الاختياريّ ماتكون مبادئه بإرادة واختيار لايمكن فرض اختياريّة المبادئ ؛ فإنّها ـ أيضاً ـ أفعال اختياريّة لابدّ من تعلّق إرادة بإرادتها .

و بعبارة أُخرى : إنّا ننقل الكلام إلى المبادئ الاختياريّة ، فهل اختياريّتها بالاختيار فيلزم التسلسل ، أولا فعاد المحذور؟

---

(١) الكفاية ٢ : ١٤ .

و منها: ماأفاده شيخنا العلاّمة الحائريّ ـ رحمه اللّه تعالى ـ: بأنّ التسلسل إنّما يلزم لو قلنا بانحصار سبب الإرادة في الإرادة، ولا نقول به، بل ندّعي أنّها قد توجد بالجهة الموجودة في المتعلّق ـ أعني المراد ـ وقد توجد بالجهة الموجودة في نفسها، فيكفي في تحقّقها أحد الأمرين ... إلى أن قال: والدليل على أنّ الإرادة قد تتحقّق لمصلحة في نفسها هوالوجدان؛ لأنّا نرى إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في المكان الخاصّ عشرة أيّام بملاحظة أنّ صحّة الصوم والصلاة التامّة تتوقّف على القصد المذكور، مع العلم بأنّ هذا الأثر لايترتّب على نفس البقاء واقعاً، ونظير ذلك غير عزيز[1] انتهى.

و فيه أوّلاً: أنّه بذلك لاتنحسم مادّة الإشكال، فإنّا لو سلّمنا أنّ الإرادة في الجملة تحصل بالإرادة، لكن إرادة هذه الإرادة هل هي إراديّة، وهكذا إرادة إرادة الإرادة، أم لا؟ فعلى الأوّل تتسلسل الإرادات إلى غير نهاية، وعلى الثاني عاد المحذور من كون العبد مُلجأً مُضطراً.

و ثانياً: أنّ ماعتمد عليه من المثال الوجدانيّ ممّا لايُثبت مُدّعاه؛ فإنّ الشوق بالتبع لابدّ وأن يتعلّق ببقاء عشرة أيّام، وإلاّ فلا يعقل تحقّق قصد البقاء، ففي المثال ـ أيضاً ـ أنّه يريد البقاء، لاأنّه يريد إرادة البقاء، وذلك واضح جداً.

ومنها: ماقيل: إنّ المراد إراديّ بالإرادة، والإرادة مرادة بنفس ذاتها، كالوجود إنّه موجود بنفس ذاته، والعلم معلوم بنفس ذاته[2].

---

(١) درر الفوائد ٢: ١٤ـ١٥.

(٢) أنظر الأسفار ٦: ٣٨٨.

و فيه: أنّ هذا خلط غير مفيد، فإنّ معنى كون الإرادة مرادة بنفس ذاتها أنها مصداق المراد بنفس ذاتها؛ أي بلا جهة تقييديّة، بناءً على عدم أخذ الذات في مفهوم المشتقّ، لأنها مُحقّقة نفس ذاتها ولا يكون لها جهة تعليليّة، وما يكون مَنشأ الإشكال في المقام هو مسبوقيّة الإرادة بعلّة غير إراديّة للفاعل، فلا يُحسم بما ذكر مادّة الإشكال، بل هو كلام إقناعيّ.

في معنى البعد والقرب والإيراد على المصنف

قوله: إنّ حسن المؤاخذة والعقوبة إنّما يكون من تَبِعة بُعده... إلخ[١].

لايخفى أنّ القرب والبعد بالنسبة إلى اللّه ـ تعالى ـ قد ينتزعان من كمال الوجود ونقصه، فكلّما كان في وجوده ونعوت وجوده كاملاً تامّاً يكون قريباً من مبدأ الكمال ومعدن التمام، كالعقول المجرّدة والنفوس الكلّية، وكلّما كان ناقصاً متشابكاً بالأعدام ومتعانقاً بالكثرات يكون بعيداً عن المقام المقدّس عن كلّ عدم ونقص وقوّة واستعداد، كالموجودات المادّيّة الهَيولانيّة.

فالهَيولى الأُولى الواقعة في حاشية الوجود ـ حيث كان كمالها عين النقص، وفعليّتها عين القوّة ـ أبعد الموجودات عن اللّه تعالى، والصادرالأوّل أقرب الموجودات إليه تعالى، والمتوسّطات متوسّطات.

و هذا القرب والبعد الوجوديّ لايكونان مناط الثواب والعقاب بالضرورة، ولعلّه ـ قدّس سرّه ـ يعترف بذلك.

---

(١) الكفاية ٢: ١٤.

و قد يُنتزعان من مقام استكمال العبد بالطاعات والقُرُبات، أو نفس الطاعات والقُرُبات، والتحقّق بمقابلاتها من العصيان والتجرّي، فيقال للعبد المطيع المنقاد: إنّه مقرَّب [من] حضرته قريب من مولاه، وللعاصي المتجرّي: إنّه رجيم بعيد عن ساحة قدسه. وهذا مراده من القرب والبعد ظاهراً.

فحاصل مرامه: أنّ سبب اختلاف الناس في استحقاق الجنّة والنار ونيل الشفاعة وعدمه، هوالقرب منه تعالى بالانقياد والطاعة، والبعد عنه بالتجرّي والمعصية.

و فيه: أنّ القرب والبعد أمران اعتباريّان منتزعان من طاعة العبد وعصيانه، مع أنّ استحقاق العقوبة والمثوبة من تبعات نفس الطاعة والانقياد والتجرّي والعصيان، والعقل إنّما يحكم باستحقاق العبد المطيع والعاصي للثواب والعقاب بلا توجّه إلى القرب والبعد.

و بعبارة أُخرى: الطاعة والمعصية وكذا الانقياد والتجرّي تمام الموضوع لحكم العقل في باب الثواب والعقاب، بلا دخالة للقرب والبعد في هذا الحكم أصلاً.

و بعبارة ثالثة: إنّ عناوين القرب والبعد واستحقاق العقوبة والمثوبة منتزعات في رتبة واحدة عن الطاعة والعصيان وشقيقيهما، ولا يمكن أن يكون بعضها موضوعاً لبعض.

ثمّ اعلم: أنّه ـ قدّس سرّه ـ قد اضطرب كلامه في هذا المقام؛ حيث حكم

في أوّل المبحث بأنّ المتجرّي مستحقّ للعقوبة على تجرّيه وهتك حرمة مولاه[1] وبعد «إن قلتَ . . قلتُ» ظهر منه أنّ التجرّي سبب للبعد وهو موجب للعقوبة؛ حيث قال: إنّ حسن المؤاخذة والعقوبة إنّما يكون من تَبِعة بعده عن سيّده بتجرّيه عليه[2] وظهر منه بلا فصل أنّ التجرّي موجب للبعد وحسن العقوبة كليهما في عرض واحد؛ حيث قال: فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لاغرو في أن يوجب حسن العقوبة [3] وبعد أسطر صرّح: بأنّ تفاوت أفراد الإنسان في القرب والبعد سبب لاختلافها في الاستحقاق[4] وفي آخر المبحث ظهر منه أنّ منشأ استحقاق العقوبة هوالهتك [لحرمة] المولى[5].

و ممّا ذكرنا من مناط الاختياريّة ومناط حسن العقوبة ظهر مافي كلامه أيضاً من أنّ التجرّي وإن لم يكن باختياره إلاّ أنّه يوجب العقوبة بسوء سريرته وخبث باطنه؛ فإنّه قد ظهر أنّ الفعل الذي هو مناط حسن العقوبة عندالعقلاء والعقل هوالفعل الاختياريّ؛ أي الفعل الذي هو أثرالاختيار ومنشؤه الاختيار، لا الفعل الذي يكون اختياره بالاختيار.

و أمّا سوء السريرة وخبث الباطن ونقصان الوجود والاستعداد، فليست ممّا توجب العقوبة عقلاً كما عرفت.

نعم لايبعد أن تكون بعض المراتب من الظلمة والوحشة من تبعات

(١) الكفاية ٢ : ١٠ .

(٢ـ٣) الكفاية ٢ : ١٤ .

(٤) الكفاية ٢ : ١٦ .

(٥) الكفاية ٢ : ١٨ .

سوءالسريرة وخبث الباطن، وسيأتي في مستأنف القول أنّ سوءالسريرة وخبث الباطن، وكذا سائر الملكات الخبيثة وغيرها، ليست ذاتيّة غير ممكنة التخلّف عن الذات، بل كلّها قابل للزوال، وللعبد المجاهد إمكان إزالتها، فانتظر[١].

و أمّا ماذكره في الهامش في هذا المقام بقوله: كيف لا؛ أي كيف لايكون العقاب بأمر غير اختياريّ وكانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختياريّة؟ فإنّها هي المخالفة العمديّة، وهي لاتكون بالاختيار؛ ضرورة أنّ العمد إليها ليس باختياريّ، وإنّما تكون نفس المخالفة اختياريّة، وهي غير موجبة للاستحقاق، وإنّما الموجبة له هي العمديّة منها، كما لايخفى على أُولي النُّهى[٢].

ففيه: أنّ الموجب لاستحقاق العقوبة هي المخالفة العمديّة؛ بمعنى أن تكون المخالفة صادرة عن عمد، لابمعنى أن تكون مقيّدة بالعمد؛ حتّى يلزم أن يكون صدورالمخالفة العمديّة عن عمد واختيار، وهو واضح.

(١) انظر صفحة رقم: ٧٨، وصفحة رقم: ٨٥ ومابعدها.

(٢) حقائق الأُصول ٢: ١٧ هامش: ١.

في تحقيق الذاتيّ الذي لايعلّل

قوله: فإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال، وينقطع السؤال بـ«لِمَ»... إلخ[1].

قد تكرر على السنة القوم أنّ الذاتيّ لايُعلَّل، والعرضيّ يُعلَّل، وقد أخذ المصنِّف ـ قُدّس سرّه ـ هذا الكلام منهم واستعمله في غير مورده كراراً في الكفاية [2] والفوائد [3] ولابدّ لنا من تحقيق الحال حتّى يتّضح الخلط ويرتفع الإشكال، وقبل الخوض في المقصود لابدّ من تمهيد مقدّمات:

الأولى: أنّ الذاتيّ الذي يقال إنه لايُعلّل هو الذاتيّ المتداوَل في باب البرهان في مقابل العَرَضيّ في بابه، وهو مالا يمكن انفكاكه عن الذات، أعمّ من

---

(١) الكفاية ٢: ١٦ سطر ١ـ٢.

(٢) الكفاية ١: ١٠١ و٢: ١٦.

(٣) الفوائد: ٢٩٠ سطر ١٧.

أن يكون داخلاً فيها ـ وهو الذاتيّ في باب الإيساغوجي ـ أو خارجاً ملازماً لها .

و وجـه عـدم المعلّلية : أنّ سـبب الافتـقـار إلى العلّة هوالإمكان على ماهوالمقرر في محلّه [1] والوجوب والامتناع كلاهما مناط الاستغناء عن العلّة ، فواجب الوجود لايعلّل في وجوده ، وممتنع الوجود لايعلّل في عدمه ، وواجب الإنسانيّة والحيوانيّة والناطقيّة لايعلّل فيها ، وواجب الزوجيّة والفرديّة لايعلّل فيهما ؛ لأنّ مناطَ الافتقار إلى الجعل ـ وهو العقد الإمكانيّ ـ مفقودٌ فيها ، وقس على ذلك الامتناع .

الثانية : أنّ الوجود وكلّية عوارضه ونعوته ـ وبالجملة كلّ ماكان من سنخ الوجود ـ لاتكون ذاتيّة لشيء من المهيّات الإمكانيّة ، وإنّما هو ذاتيّ بوجه لواجب الوجود الذي هو بذاته وجود ووجوب ، وأمّا غير ذاته ـ تعالى ـ فالممكنات قاطبة ذاتها وذاتيّاتها من سنخ المهيّات ولوازمها .

فما كان من سنخ الوجود معلّلٌ غير الواجب بالذات ـ جلّ كبرياؤه ـ وينتهي في سلسلة العلل إلى أوّل الأوائل وعلّة العلل ، فلو كان في سلسلة الوجودات شيء مستغنٍ عن العلّة لخرج عن حدود بقعة الإمكان إلى ساحة القدس الوجوبيّ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً .

فالمراد بالذاتيّ الذي لايعلّل في الممكنات هو المهيّات وأجزاؤها ولوازمها ، وأمّا الوجود فلم يكن في بقعة الإمكان شيء منه غير معلّل .

نعم إنّ الوجود مجعول بالجعل البسيط ، وأمّا بعد جعله بسيطاً فلايحتاج

---

(١) الأسفار ١ : ٢٠٦ .

في كونه وجوداً وموجوداً إلى جعل، ففي الحقيقة كونه موجوداً ووجوداً ليس شيئاً محقّقاً بهذا المعنى المصدريّ، بل هو من المخترعات العقليّة، وإذا أُريد بكونه موجوداً أو وجوداً نفس الحقيقة النوريّة الخارجيّة، فهو يرجع إلى نفس هُويّته المجعولة بسيطاً.

فاللازم في باب الوجود لو أُطلق لايكون بمثابة اللازم في باب المهيّات من كونه غير مجعول، بل لازم الوجود ـ أي الذي هو من سنخ الوجود مطلقاً ـ مجعول ومعلّل. ألا ترى أنّ أساطين الفلسفة قد جمعوا بين المعلوليّة واللزوم، وقالوا: إنّ المعلول لازم ذات العلّة (١).

الثالثة: أنّ من المقرّر في مقارّه (٢): أنّ المهيّات بلوازمها ليس مَنشأ لأثر من الآثار، ولا علّية ومعلوليّة بينها حقيقة أصلاً، فإن قيل: إنّ المهيّة الكذائيّة علّة لكذا، فهو من باب المسامحة، كما قيل: إنّ عدم العلّة علّة لعدم المعلول، فإذا رجعوا إلى تحقيق الحال أقاموا البرهان المُتقَن على أنّ المهيّات اعتباريّات ليست بشيء، والعدم حاله معلوم.

فالتأثير والتأثّر أناخا راحلتيهما لدى الوجود، وإليه المصير، ومنه المبدأ والمعاد، وهذا يؤكّد عدم معلوليّة الذات والذاتيّات في الممكنات، فإنّها من سنخ المهيّات المحرومة عن المجعوليّة والفيض الوجودي، فالمفيض والمُفاض هوالوجود لا غير.

---

(١) الأسفار ٢: ٢٢٦.

(٢) الأسفار ٢: ٣٨٠.

الرابعة: أنّ كلّ كمال وجمال وخير يرجع إلى الوجود، وإنّما المهيّات أُمور اعتباريّة لا حقيقة لها [١] بل ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً﴾[٢].

فالعلم بوجوده كمال، والقدرة وجودها شريف لا مهيّتها، و[كذا] سائر الكمالات والخيرات فإنّها بوجوداتها كمالات وخيرات، لا بمهيّاتها؛ فإنّها اعتباريّة، ولا شرف ولا خير في أمر اختراعيّ اعتباريّ.

فالوجود مع كونه بسيطاً غاية البساطة مركز كلّ الكمال والخير، وليس في مقابله إلاّ المهيّات الاعتباريّة والعدم، وهما معلوما الحال ليس فيهما خير وكمال، ولا جلال وجمال.

و هذا أصل مُسلّم مُبرهَن عليه في محلّه، وإنّما نذكر هاهنا نتائج البراهين حذراً عن التطويل[٣].

الخامسة: انّ المقرّر في محلّه [٤] والمبرهن عليه في العلوم العالية ـ كما عرفت ـ انّ كلّ الكمالات ترجع إلى الوجود. فاعلم الآن انّ السعادة ـ سواء كانت سعادة عقليّة حقيقيّة، أو حسّية ظنّية ـ من سنخ الوجود والكمال الوجوديّ، بل الوجود ـ أينما كان ـ هو خير وسعادة، والشعور بالوجود وبكمال الوجود خير وسعادة، و كلّما تتفاضل الوجودات تتفاضل الخيرات والسعادات.

بل التحقيق: انّ الخير والسعادة مساوقان للوجود، ولا خيريّة للمهيّات

---

(١) منظومة السبزواري: ١١، الأسفار ١: ٣٤٠ـ٣٤١.

(٢) النور: ٣٩.

(٣ـ٤) منظومة السبزواري: ١١، الأسفار ١: ٣٤٠ـ٣٤١.

الاعتبارية والذاتيّات الاختراعيّة، فأتمّ الوجودات وأكملها يكون خيراً مطلقاً مبدأ كلّ الخيرات، وسعيداً مُطلقاً مصدر كلّ السعادات، وكلّما بعد الموجود عن مبدأ الوجود وصار متعانقاً بالأعدام والتعيّنات بَعُد عن الخير والسعادة.

هذا حال السعادة.

و أمّا الشقاوة مطلقاً فعلى قسمين:

أحدهما: ماهو مقابل الوجود وكماله، فهو يرجع إلى العدم والنقصان.

و **ثانيهما:** الشقاوة الكسبيّة التي تحصل من الجهالات المُركّبة والعقائد الفاسدة والأوهام الخرافيّة في الاعتقاديّات، والملكات الرذيلة والأخلاق الذميمة كالكبْر والحسد والنفاق والحقد والعداوة والبخل والجبن في الأخلاقيّات، وارتكاب القبائح والمحرّمات الشرعيّة كالظلم والقتل والسرقة وشرب الخمر وأكل الباطل في التشريعيّات.

و هذا القسم من الشقاوة له صورة في النفس وملكوت الباطن، وبحسبها حظّ من الوجود مخالف لجوهر ذات النفس والفطرة الأصليّة لها، وستظهر لأهلها في الدار الآخرة ـ عند ظهور ملكوت النفس، والخروج عن خدرالطبيعة ـ موحشة مظلمة مؤلمة معذِّبة إيّاها، ويبقى أهلها في غُصّة دائمة وعذاب خالد، مقيَّدين بسلاسل على حسب صور اعمالهم وأخلاقهم وملكاتهم وظلمات عقائدهم وجهالاتهم، حسبما هوالمقرّر عند علماء الآخرة (١) وكشفت عن ساقها الكُتب السماويّة، ولا سيّما الكتاب الجامع الإلهيّ والقرآن

(١) الأسفار ٩: ٤ـ٥.

التامّ لصاحب النبوّة الختميّة [١] والمتكفّل لتفصيلها الأخبار الصادرة عن أهل بيت الوحي والطهارة عليهم أفضل الصلاة والتحيّة [٢] .

إذا عرفت ماتقدّم من المقدّمات فاعلم : انّ السعادة مطلقاً والشقاوة بمعناها الثاني لايكونان من الذاتيّات الغير المعلّلة ؛ فإنها ـ كما عرفت ـ هي المهيّات ولوازمها ، والوجود ـ أيّ وجود كان ـ فهو ليس بذاتيّ لشيء من الأشياء الممكنة ، وقد عرفت أنّ السعادة مطلقاً والشقاوة بهذا المعنى من سنخ الوجود ، وهو مجعول معلّل ليس ذاتيّاً لشيء من الموجودات الممكنة .

نعم لمّا كانت الوجودات مختلفة المراتب ذات المدارج بذاتها ، تكون كلّ مرتبة تالية معلولَ مرتبةٍ عالية متلوّة لايمكن التخلّف عنها ، فالوجود الداني معلول الوجود العالي السابق له بذاته وهويّته ، ولا يمكن تخلّفه عن المعلوليّة ؛ فإنّها ذاتيّة له ، وهذا الذاتيّ غير الذاتيّ الذي لايعلّل ، بل الذاتيّ الذي هو عين المعلوليّة كما عرفت .

في الإشكال على المحقّق الخراساني

و بما ذكرنا سقط ماأفاده المحقّق الخراسانيّ ـ رحمه الله ـ في الكفاية[٣] والفوائد[٤] : من أنّ التجرّي كالعصيان وإن لم يكن باختياره ، إلاّ أنّه بسوء

(١) النبا : ٢٦ وآيات أخرى كثيرة .

(٢) انظر بحار الانوار ١٨ : ٢٨٢ باب ٣ .

(٣) الكفاية ٢ : ١٤ـ١٦ .

(٤) الفوائد : ٢٩٠ .

سريرته وخُبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكاناً، وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الإشكال وينقطع السؤال بـ«لمَ»؛ فإنّ الذاتيّات ضروريّة الثبوت للذات، وبذلك أيضاً ينقطع السؤال عن أنه لمَ اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان، والمطيع والمؤمن الإطاعة والإيمان؟ فإنّه يساوق السؤال عن أنّ الحمار لمَ يكون ناهقاً، والإنسان لم يكون ناطقاً؟

و ماأفاد ـ أيضاً ـ من أنّ العقاب إنّما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مُقدّماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتيّة اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ **(السعيد سعيد في بطن أُمّه، والشقيّ شقيّ في بطن أُمّه)** (١) و**(الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة)** (٢) كما في الخبر، والذاتيّ لايعلّل، فانقطع سؤال: أنه لمَ جُعل السعيد سعيداً والشقيّ شقيّاً؟ فإنّ السعيد سعيد بنفسه والشقيّ شقيّ كذلك، وقد أوجدهما اللّه تعالى(٣) انتهى.

فإنّه يرد عليه: ـ مضافاً إلى ماعرفت من وقوع الخلط والاشتباه منه قدّس سرّه في جعل الشقاوة والسعادة من الذاتيّات الغير المعلّلة ـ أنّ الذاتيّ الغير المعلّل أي المهيّات ولوازمها لم تكن منشأ للآثار مطلقاً، فاختيار الكفر والعصيان الذي هو أمر وجوديّ، وكذا الإرادة التي هي من الموجودات، لم يكونا ناشئين من الذات والذاتيّات التي هي المهيّات؛ لما عرفت من أنّ

(١) كنزالعمال ١: ١٠٧/ ٤٩١، توحيد الصدوق: ٣٥٦/٣ باب ٥٨.

(٢) الكافي ٨: ١٧٧/ ١٩٧، مسند أحمد بن حنبل ٢: ٥٣٩.

(٣) الكفاية ١: ١٠٠ـ١٠١.

المهيّات مطلقاً منعزلة عن التأثير والتأثّر، والتأثير بالوجود وفي الوجود، وهو ليس بذاتيّ لشيء من الممكنات.

و بذلك عُلم مافي قوله: من انّ تفاوتَ أفراد الناس في القرب منه تعالى والبعد عنه تعالى، سببٌ لاختلافها في استحقاق الجنّة والنار ونيل الشفاعة وعدمه، وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتياً والذاتيّ لايعلّل [1] فإنّ تفاوت أفراد الناس والامتيازات الفرديّة إنّما تكون بحسب الهُويّة الوجوديّة والعوارض الشخصيّة التي هي الأمارات للهُويّة البسيطة الوجوديّة، لابحسب المهيّة ولوازمها، والتفاوت الوجوديّ ليس بذاتيّ للأشياء، فالاختلاف الفرديّ إنّما هو بجعل الجاعل، لا بالذات.

لا أقول: إنّ الجاعل جعل بسيطاً وجودَ زيد وعمرو، ثمّ جعلهما مختلفين بالجعل التاليفيّ، بل أقول: إنّ هُويّة زيد المختلفة مع هُويّة عمرو مجعولةٌ بالجعل البسيط، وهذا هوالمراد بالذاتيّ في باب الوجود الذي لايُنافي الجعل.

و إن شئت قلت: إنّ اختلاف الهُويّات الوجوديّة بنفس ذاتها المعلولة، فافهم، فإنّه دقيق جداً.

في سبب اختلاف أفراد الإنسان

فإن قلت: إذا كانت الذات والذاتيّات ولوازمها في أفراد الإنسان غير مختلفة، فمن أين تلك الاختلافات الكثيرة المشاهدة؟ فهل هي بإرادة الجاعل

---

(١) الكفاية ٢: ١٦.

جُزافاً؟ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، [إضافة إلى] ورود إشكال الجبر أيضاً.

قلت: هاهنا كلام طويل في وقوع أصل الكثرة في الوجود، وله مقدّمات كثيرة ربّما لاينبغي الغور فيها إلاّ في المقام المعدّ لها، ولكنّ الذي يناسب مقامنا في وقوع الاختلاف في الأفراد الإنسانية أن يقال:

إنّ الموادّ التي يتغذّى بها بنو آدم، وبها يعيشون، وتستمرّ حياتهم في هذا العالم العنصريّ الطبيعيّ مختلفة بحسب النوع لطافة وكثافة وصفاء وكدورة، فربّما يكون التفّاح والرمّان والرطَب ألطفَ وأصفى وأقربَ إلى الاعتدال والكمال الوجوديّ من الجزر والباقلاّء وأشباههما، وهذا الاختلاف الكثير بين أنواع الموادّ الغذائيّة ربّما يكون ضرورياً. و لاإشكال في أنّ النطفة الإنسانيّة التي يتكوّن منها الولد، وتكون لها المبدئيّة المادّية له، من تلك الموادّ الغذائية؛ فإنّ النطفة من فضول بعض الهضوم، فالقوّة المولّدة المودعة في الإنسان تفرز من عصارة الغذاء هذه المادّة المنويّة لحفظ بقاء النوع، فربّما تفرز المادّة من مادّة غذائيّة لطيفة نورانيّة صافية أكلها الوالد، وربّما يكون الإفراز من المادّة الكثيفة الظلمانيّة الكدرة، وقد يكون من متوسّطة بينهما، وقد يمتزج بعضها بالبعض.

و معلوم أنّ هنا اختلافات وامتزاجات كثيرة لايُحصيها إلاّ اللّه تعالى، ولعلّ المراد من النطفة الأمشاج في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ ﴾ (١) هو هذه الامتزاجات والاختلاطات التي تكون في نوع الأفراد،

(١) الإنسان: ٢.

وقلّما تكون النطفة غير ممتزجة ولا مختلطة من موادّ مختلفة.

و من الواضح المقرّر في موضعه (١): أنّه كلّما اختلفت المادّة اللائقة المستعدّة لقبول الفيض من مبدئه اختلفت العطيّة والإفاضة حسب اختلافاتها، فإنّه ـ تعالى ـ واجب الوجود بالذات ومن جميع الجهات، فهو واجب الإفاضة والإيجاد، لكن المادّة الصلبة الكثيفة لاتقبل الفيض والعطيّة إلاّ بمقدار سعة وجودها واستعدادها. الا ترى انّ الجليديّة (٢) تقبل من نور غيب النفس مالايقبله الجلد الضخم والعظم، فالنفس المفاضة على المادّة اللطيفة النورانية الطف واصفى واليق لقبول الكمال من النفس المفاضة على المادّة المقابلة لها.

و هذا ـ أي اختلاف النطف ـ أحد موجبات اختلاف النفوس والأرواح، وهاهنا موجبات كثيرة أُخرى لاختلاف الموادّ في قبول الفيض، ولاختلاف الأرواح [في درجات] الكمال، بل إلى الوصول إلى الغاية والخروج من الأبدان:

منها: اختلاف الأصلاب في الشموخ والنورانيّة والكمال ومقابلاتها والتوسّط بينهما، وهذا أيضاً باب واسع، وموجب لاختلافات كثيرة ربّما لاتحصى.

و منها: اختلاف الأرحام كذلك، وهذا أيضاً من الموجبات الواضحة.

و بالجملة: الوراثة الروحيّة شيء مشاهد معلوم بالضرورة.

---

(١) الأسفار ١: ٣٩٤، ٢: ٣٥٣ـ٣٥٤، ٧: ٧٦ـ٧٧.

(٢) الجليدية: وهي إحدى الرطوبات الثلاثة الموجودة في العين الباصرة، وعرفوها بانها رطوبة صافية كالبَرَد والجليد مستديرة ينقص من تفرطحها من قدامها استدارتها. طبيعيات الشفاء ٣: ٢٥٦.

و منها: غير ذلك؛ من كون غذاء الأب والأمّ حلالاً أو حراماً أو مُشتَبِهاً، وكذا كون ارتزاقهما من الحلال أو الحرام أو المشتَبِه في حال كون الأمانة في باطنهما، وكون معدتهما في حال الوقاع خالية او ممتلئة او متوسّطة، وكون الوقاع حلالاً أو حراماً أو مشتَبِهاً، وكون آداب الجُماع مرعيّة مطلقاً، أو غير مرعيّة مطلقاً، أو مرعياً بعضها دون بعض، فإنّ لكلّ ماذكر دخالة تامّة في قبول المادّة الفيض الوجوديّ من المبدأ الجواد.

فلو فرضنا أنّ المادّة في كمال النورانيّة، والصلب شامخ طاهر كامل، والرحم طاهر مطهَّر، والآداب الإلهيّة محفوظة مرعيّة، يكون الولد طاهراً مطهَّراً لطيفاً نورانياً.

و لو اتّفق كون سلسلة الآباء والأمّهات كلّها كذلك لصار نوراً على نور، وطهارة على طهارة، كما تقرأ في زيارة مولانا وسيّدنا الحسين عليه الصلاة والسلام: (**اشهد أنّك كنت نوراً في الأصلاب الشامخة والأرحام المطهّرة، لم تنجّسك الجاهليّة بأنجاسها، ولم تلبسك من مُدْلهمّات ثيابها**) (١).

فإنّ هذه الفقرات الشريفة تدلّ على ماذكرنا من دخالة المادّة النوريّة التي في الأصلاب، وشموخ الأصلاب، وطهارة الأرحام، وتنزيه الآباء والأُمّهات من قذارات الجاهليّة من الكفر وذمائم الأخلاق وقبائح الأعمال، في طهارة الولد ونورانيّته.

هذه كلّها أُمور دخيلة في أرواح الأطفال قبل ولادتها، وبعد الولادة

(١) مصباح المتهجد: ٦٦٤.

تكون أُمور كثيرة دخيلة في اختلافها :

منها : الارتضاع والمرضعة وزوجها ، فإنّ في طهارة المرضعة و ديانتها ونجابتها وأخلاقها وأعمالها ، وكذا في زوجها ، وكيفيّة الارتضاع والرضاع ، دخالةً عظيمة في الولد .

و منها : التربية في أيّام الصغر وفي حِجْر المربّي .

و منها : التربية والتعلّم في زمان البلوغ .

و منها : المصاحب والمعاشر .

و منها : المحيط والبلد الواقع فيه .

و منها : مطالعة العلوم المختلفة والممارسة للكتب والآراء ، فإنّ لها دخالة تامّة عظيمة في اختلاف الأرواح .

و منها غير ذلك .

و بالجملة : كلّ ماذكر في الآيات والأخبار من الآداب الشرعيّة صراحة أو إشارة ، وجوباً أو حرمة أو استحباباً أو كراهة ، لها دخالة في سعادة الإنسان وشقائه من قبل الولادة إلى الموت .

هذا شمّة من كيفيّة وقوع الاختلاف في الأفراد الإنسانيّة ، ولايكون شيء منها ذاتياً غير معلّل .

و أمّا سبب اختلاف الموادّ الغذائيّة بل مطلق الأنواع ، وكيفيّة وقوع الكثرة في العالم ، فهو أمر خارج عمّا نحن بصدده ، ولادخالة له بالجبر والاختيار ، بل هو من المسائل الإلهيّة المطروحة في العلم الأعلى مع اختلاف

مشارب الفلاسفة والعرفاء فيه، فمن كان من أهله فليراجع مظانّه، ونحن لسنا بصدد بيان الجبر والاختيار وتحقيق الحال في تلك المسألة، فإنّ لها مقاماً آخر، ولها مبادٍ ومقدّمات مذكورة في الكتب العقليّة.

في أنّ السعادة قابلة للتغيير وكذا الشقاوة

ثمّ اعلم: أنّ تلك الاختلافات التي قد أوضحنا سبيلها ونبّهنا على أساسها، لم تكن من الأمور التي لاتختلف ولاتتخلّف مثل الذاتيّات الغير القابلة للتخلّف، بل الإنسانُ - أيّ إنسان كان - مادام كونُهُ في عالم الطبيعة وتَعانُقه مع الهَيولى القابلة للأطوار والاختلافات، قابلٌ لأنْ يتطوّر وأن يتبدّل ويتغيّر، إمّا إلى السعادة والكمالات اللائقة به، أو إلى الشقاوة والأمور المنافية لجوهر فطرته، كلّ ذلك بواسطة الكسب والعمل.

فالشقيُّ الفاسد عقيدة والسيء أخلاقاً والقبيح أعمالاً قابلٌ لأن يصير سعيداً مؤمناً كاملاً بواسطة كسبه وعمله وارتياضه ومشاقّه، وتتبدّل جميع عقائده وأخلاقه وأعماله إلى مقابلاتها، وكذلك السعيد قابل لأن يصير شقيّاً بالكسب.

و ذلك لأنّ الهَيولى الأولى قابلة، والمفاضُ عليها - بعد تطوّراتها في مراتب الطبيعة من النُطفة إلى أن تصير قابلة لإفاضة النفس عليها - هو النَفْسُ الهيولانيّة اللائقة للكمالات وأضدادها، وإذا اكتسبت الكمالات النفسانيّة لم تبطل الهيولى، ولم تصرِ تلك الكمالات ذاتها وذاتيّاتها، فهي - بعدُ لمّا كانت

في أسْر الهيولى ومتعانقة معها ـ ممكنة التغيّر، كما هو المشاهد في مرّ الدهور وكرّ الليالي من صيرورة الكافر السيء الخُلُق القبيح العمل مؤمناً صالحاً حسن الخلق، وبالعكس.

فالإنسان في تغيير الأخلاق والعقائد فاعل مختار، يمكنه بالاختيار تحصيل العقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة والملكات الحسنة. نعم قد يحتاج إلى رياضة نفسانيّة وتحمّل مشاقّ علميّة أو عمليّة.

والدليل على إمكانه: دعوة الأنبياء والشارعين ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وإراءتهم طرق العلاج، فإنّهم أطبّاء النفوس والأرواح. فما هو المعروف من انّ الخلق الكذائيّ من الذاتيّات والفطريّات غير ممكن التغيّر والتخلّف ليس بشيء، فإنّ شيئاً من العقائد والأخلاق والملكات ليس بذاتيّ، بل هي من عوارض الوجود داخلة تحت الجعل. الاترى انها تحصل في الإنسان بالتدريج، وتستكمل فيه بالتكرار متدرّجة، وتكمل وتنقص، وليس شيء من الذات والذاتيّات كذلك.

فما وقع في الكفاية[1]: ـ من انّ بعث الرسل وإنزال الكتُب والوعظ والإنذار إنّما تفيد من حسُنت سريرته وطابت طينته، وتكون حجّة على من ساءت سريرته وخبثت طينته ولا تفيد في حقّهم ـ ممّا لاينبغي ان يُصغى إليه، بل هو مناقض للقول بأنّ اختيار الكافرِ والعاصي الكفرَ والعصيانَ، والمطيعِ والمؤمنِ الإطاعةَ والإيمانَ من الذاتيّات التي لاتختلف ولاتتخلّف؛ فإنّ

(١) الكفاية: ٢: ١٦.

الانتفاع بالشرائع والمواعظ لايجتمع مع ذاتيّة الاختيار والسعادة والشقاوة، فهل يمكن أن يصير الانسان حماراً أو إنساناً أو الحمار إنساناً أو حماراً بالوعظ والإنذار؟!

وإنّي لأظنّك لو كنت على بصيرة مّا أوضحنا سبيله وأحكمنا بنيانه، لَهُديت إلى الصراط المستقيم، فاستقم وكن من الشاكرين.

في معنى قوله: (السعيد سعيد ...) و(الناس معادن)

فإن قلت: فعلى ماذكرت من البيان، فما معنى قوله: **(السعيد سعيد في بطن أُمّه والشقيّ شقيّ في بطن أُمه)** (١)، وقوله: **(الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة)**(٢)؟

قلت: أمّا قوله: **(الناس معادن)** بناءً على كونه رواية صادرة عن المعصوم ـ عليه السلام ـ فهو من مُؤيّدات ماذكرنا، من أنّ اختلاف أفراد الناس من جهة اختلاف الموادّ الغذائيّة المُوجبة لاختلاف الموادّ المنويّة القابلة لإفاضة الصور والأرواح عليها، فكما أنّ اختلاف الذهب والفضّة وجوداً يكون باختلاف الموادّ السابقة والأجزاء المؤلّفة والتركيبات والامتزاجات المختلفة وكيفيّة النضج والطبخ ـ كما هو المقرّر في العلوم الطبيعية ـ كذلك أفراد الإنسان تختلف باختلاف الموادّ السابقة كما عرفت.

---

(١) توحيد الصدوق: ٣٥٦/٣ باب ٥٨، كنزالعمال ١: ١٠٧/ ٤٩١.

(٢) الكافي ٨: ١٧٧/ ١٩٧، مسند احمد بن حنبل ٢: ٥٣٩.

و بالجملة: الإنسان من جملة المعادن في هذا العالم الطبيعي، واختلافه كاختلافها.

و أمّا قوله: (السعيد سعيد ...) فقريب من مضمونه موجود في بعض الأخبار، فهو ـ أيضاً ـ على فرض صدوره لاينافي ماذكرناه، بل يمكن أن يكون من المؤيدات؛ فإنّ اختلاف إفاضة الصور باختلاف الموادّ وسائر الاختلافات التي قد عرفتها، فالصورة الإنسانيّة التي تُفاض على المادّة الجنينيّة في بطن أُمّه تختلف باختلافها، بل جعل مبدأ السعادة والشقاوة هو بطن الأمّ شاهد على ماذكرنا، ولو كانتا ذاتيّتين فلامعنى لذلك. تأمّل.

و يمكن أن لايكون هذا القول ناظراً إلى تلك المعاني، بل يكون جارياً على التعبيرات العرفيّة، بأنّ الإنسان السعيد يوجد أسباب سروره وسعادته من أوّل الأمر، والشقيّ يوجد أسباب شقائه ونكبته من أوّل أمره.

و يحتمل بعيداً أن يكون المُراد من بطن الأمّ هو عالم الطبيعة، فإنّه دار تحصيل السعادة والشقاوة.

هذا مايناسب إيراده في المقام، ولكن يجب أن يُعلم أنّ لتلك المسائل وأداء حقّها مقاماً آخر، ولها مقدّمات دقيقة مُبرهنة في محلّها، ربّما لايجوز الدخول فيها لغير أهل فنّ المعقول؛ فإنّ فيها مزالّ الأقدام ومظانّ الهلكة، ولذا ترى ذلك المحقّق الأصوليّ ـ قُدّس سرّه ـ كيف ذهل عن حقيقة الأمر، وخرج عن سبيل التحقيق.

في أنّ للمعصية منشأين للعقوبة

قوله: ثمّ لايذهب عليك ... إلخ[١].

لايخفى أنّ الالتزامَ بكون منشأ استحقاق العقاب في المعصية والتجرّي أمراً واحداً هو الهتك الواحد ـ كما أفاده رحمه الله ـ خلافُ الضرورة؛ للزوم أن لايكون للمنهي عنه مفسدة أُخرويّة أصلاً، بل لازمه أن يكون في الطاعة والانقياد منشأ واحد للاستحقاق، وأن لايكون للمأمور به مصلحة أصلاً، وهو خلاف ارتكاز المتشرّعة، وخلاف الآيات الكريمة [٢] والأخبار الشريفة في باب الثواب والعقاب[٣].

كما أنّ الالتزامَ بأنّ التجرّي والهتك لحرمة المولى لايوجب شيئاً أصلاً أيضاً خلافُ الضرورة والوجدان الحاكم في باب الطاعة والعصيان.

بل الحقّ ماأوضحنا سبيله من كون التجرّي سبباً مستقلاً، وله عقوبات لازمة لذاته، وتبعات في عالم الملكوت وباطن النفس، وصور مؤلمة موحشة مظلمة، كما أنّ للانقياد صورة ملكوتيّة بهيّة حسنة مُلذّة.

و في المعصية والطاعة منشآن:

---

(١) الكفاية ٢: ١٧.

(٢) كقوله تعالى: (إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) العنكبوت: ٢٩ وقوله تعالى: (واذن في الناس بالحج ... ليشهدوا منافع لهم) الحج: ٢٧ ـ ٢٨.

(٣) راجع كتاب علل الشرائع: ٢٤٧ ـ ٢٧٥ باب ١٨٢ علل الشرائع واصول الاسلام. وغيره من الأبواب.

احدهما: ماذُكر، فإنّهما شريكان للتجرّي والانقياد.

و ثانيهما: استحقاق الثواب والعقاب على نفس العمل، إمّا بنحو الجَعْل، أو بنحو اللزوم وتجسّم صور الأعمال.

و لايذهب عليك: انّ القول بالعقوبة الجعليّة لاينافي الاستحقاق؛ فإنّ الجعل لم يكن جُزافاً وبلا منشأ عند العدليّة، والعقل إنّما يحكم بالاستحقاق بلا تعيين مرتبة خاصّة، فلابدّ من تعيين المرتبة من الجعل على القول به.

المبحث الأول
في بيان أقسام القطع

قوله : الأمر الثالث ... إلخ[1].

هاهنا مباحث :

الأوّل في أقسام القطع : فإنّه قد يتعلّق بموضوع خارجيّ، أو موضوع ذي حكم، أو حكم شرعيّ متعلّق بموضوع مع قطع النظر عن القطع، وهو في جميع الصور كاشف محض، وذلك واضح.

وقد يكون له دخالة في الموضوع : إمّا بنحو تمام الموضوعيّة، أو جزئها.

فها هنا أقسام، فإنّ القطع لمّا كان من الأوصاف الحقيقيّة ذات الإضافة، فله قيامٌ بالنفس قيامَ صدور أو حلول ـ على المسلكين في العلوم العقليّة ـ وإضافةٌ إلى المعلوم بالذات الذي هو في صُقْع النفس إضافة إشراق وإيجاد،

(١) الكفاية ٢ : ١٨.

فإنّ العلم هو الإضافة الاشراقيّة بين النفس والمعلوم بالذات، بها يوجد المعلوم كوجود المهيّات الإمكانيّة بالفيض المقدّس الإطلاقي، وله ـ أيضاً ـ إضافة بالعرض إلى المعلوم بالعرض الذي هو المتعلّق المتحقّق في الخارج.

و قيامُ العلم بالنفس وكون الصورة المعلومة بالذات فيها، بناءً على عدم كون العلم من مقولة الإضافة، كما ذهب إليه الفخر الرازي (١) فراراً عن الإشكالات الواردة على الوجود الذهني. فما وقع في تقريرات بعض المحقّقين رحمه اللّه ـ من قيام الصورة في النفس من غير فرق بين أن نقول: إنّ العلم من مقولة الكيف أو مقولة الفعل أو الانفعال أو الإضافة (٢) ـ ناشٍ عن الغفلة عن حقيقة الحال.

و بالجملة: أنّ العلم له قيام بالنفس وإضافة إلى المعلوم بالذات وإضافة إلى المعلوم بالعرض، بل هذه الإضافة على التحقيق هي علم النفس، وهو أمر بسيط، لكن للعقل أن يحلّله إلى أصل الكشف وتماميّة الكشف، فعليه يكون للقطع جهات ثلاث:

جهة القيام بالنفس مع قطع النظر عن الكشف، كسائر أوصافها مثل القدرة والإرادة والحياة.

---

(١) المباحث المشرقية ١: ٣٣١. الفخر الرازي: هو الشيخ محمّد بن عمر بن الحسين التميمي البكري الملقب بفخر الدين الرازي، ولد في بلدة ري سنة ٥٤٤هـ، اشعري الأصول شافعي الفروع، له عدّة مؤلفات منها التفسير الكبير والمطالب العالية، توفي في هراة سنة ٦٠٦هـ ودفن فيها. انظر وفيات الأعيان ٤: ٢٤٨، الكنى والألقاب ٣: ٩، روضات الجنات ٨: ٣٩.

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٦.

وجهة أصل الكشف المشترك بينه وبين سائر الأمارات.

وجهة كمال الكشف وتماميّة الإراءة المختصّ به المميِّز له عن الأمارات.

و لايخفى أنّ تلك الجهات ليست جهات حقيقيّة حتى يكون العلم مركّباً منها، بل هو أمر بسيط في الخارج، وإنّما هي جهات يعتبرها العقل ويحلّله إليها بالمقايسات، كالأجناس والفصول للبسائط الخارجيّة، وكاعتبار كون الوجود الكامل الشديد ممتازاً عن الناقص الضعيف بجهة التماميّة، مع أنّ الوجود بسيط، لاشديده مركّب من أصل الوجود والشدّة، ولاضعيفه منه ومن الضعف، كما هو المقرّر في محلّه(١).

و بالجملة: هذه الجهات كلّها حتّى جهة القيام بالنفس اعتباريّة، يمكن للمعتبر أن يعتبرها ويجعلها موضوعاً لحكم من الأحكام.

فالأقسام ستّة:

الأوّل: أخذه بنحو الصفتيّة ـ أي بجهة قيامه بالنفس مع قطع النظر عن الكشف عن الواقع ـ تمامَ الموضوع.

والثاني: أخذه كذلك بعضَ الموضوع.

والثالث: أخذه بنحو الطريقيّة التامّة والكشف الكامل تمامَ الموضوع.

والرابع: أخذه كذلك بعضَ الموضوع.

والخامس: أخذه بنحو أصل الكشف والطريقيّة المشتركة بينه وبين سائر الأمارات تمامَ الموضوع.

---

(١) شرح المنظومة: ٢٢ـ٢٣.

والسادس: أخذه كذلك بعضَ الموضوع.

وسيأتي الفرق بينها في الجهة المبحوث عنها.

في الإيراد على بعض مشايخ العصر

فإن قلت: في إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيّة إشكال، بل الظاهر أنّه لايمكن، من جهة أنّ أخذه تمام الموضوع يستدعي عدم لحاظ الواقع وذي الصورة بوجه من الوجوه، وأخذه على وجه الطريقيّة يستدعي لحاظ ذي الصورة وذي الطريق، ويكون النظر في الحقيقة إلى الواقع المنكشف بالعلم، كما هو الشأن في كلّ طريق؛ حيث إنّ لحاظه طريقاً يكون في الحقيقة لحاظاً لذي الطريق، ولحاظ العلم كذلك ينافي أخذه تمام الموضوع.

فالإنصاف: أنّ أخذه تمام الموضوع لايمكن إلاّ بأخذه على وجه الصفتيّة.

قلت: نعم هذا إشكال أورده بعض محقّقي العصر ـ على مافي تقريرات بحثه [1] ـ غفلة عن حقيقة الحال، فإنّ الجمع بين الطريقيّة والموضوعيّة إنّما لايمكن فيما إذا أراد القاطع نفسه الجمع بينهما، فإنّ القاطع يكون نظره الاستقلاليّ إلى الواقع المقطوع به، ويكون نظره إلى القطع آليّاً طريقيّاً، ولايمكن في هذا اللحاظ الآليّ أن ينظر إليه باللحاظ الاستقلاليّ، مع أنّ النظر إلى الموضوع لابدّ وأن يكون استقلاليّاً غير آليّ. هذا بالنسبة إلى القاطع.

و أمّا غير القاطع إذا أراد أن يجعل قطع غيره موضوعاً لحكم، يكون نظره

(١) فوائد الأصول ٣: ١١.

إلى قطع القاطع ـ الذي هو طريق ـ لحاظاً استقلاليّاً، ولايكون لحاظه لذي الطريق، بل يكون للطريق، فلحاظ القاطع طريقيّ آليّ، ولحاظ الحاكم لقطعه الطريقيّ موضوعيّ استقلاليّ.

فأيّ محال يلزم إذا لحظ لاحظ باللحاظ الاستقلاليّ القطع الطريقيّ الذي لغيره، وجعله موضوعاً لحكمه على نحو الكاشفيّة على وجه تمام الموضوع؟! وهل هذا إلاّ الخلط بين اللاحظين؟!

ثمّ إنّه لااختصاص لعدم الإمكان ـ لو فرض ـ بأخذه تمام الموضوع أو بعض الموضوع، فتخصيصه به في غير محلّه.

ثمّ إنّ القطع قد يتعلّق بموضوع خارجيّ، فتأتي فيه الأقسام الستّة السابقة، وقد يتعلّق بحكم شرعيّ، فيمكن أخذه موضوعاً لحكم آخر غير ماتعلّق العلم به، وتأتي ـ أيضاً ـ فيه الأقسام.

و أمّا إذا تعلّق بحكم شرعيّ، فهل يمكن أخذه موضوعاً لنفس الحكم الذي تعلّق العلم به؟

قال بعض مشايخ العصر ـ على مافي تقريرات بحثه ـ: لايمكن ذلك إلاّ بنتيجة التقييد، وقال في توضيحه ماحاصله:

إنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الإطلاق والتقييد اللحاظي، كما هو الشأن في الانقسامات اللاحقة للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به، كقصد التعبّد والتقرّب في العبادات، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق؛ لأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة؛ لكنّ الإهمال الثبوتي

أيضاً لايعقل، فإنّ ملاك تشريع الحكم: إمّا محفوظ في حالتي الجهل والعلم فلا بدّ من نتيجة الإطلاق، وإمّا في حالة العلم فلابدّ من نتيجةالتقييد، فحيث لايمكن بالجعل الأوّلي فلابدّ من دليل آخر يستفاد منه النتيجتان، وهو متمّم الجعل.

و قد ادُّعي تواتر الأدلّة على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام، وإن لم نعثر إلاّ على بعض أخبار الآحاد، لكنّ الظاهر قيام الإجماع بل الضرورة على ذلك، فيستفاد من ذلك نتيجة الإطلاق، وأن الحكم مشترك بين العالم والجاهل.

لكن تلك الأدلّة قابلة للتخصيص، كما خُصّصت في الجهر والإخفات والقصر والإتمام [1] انتهى.

و فيه أوّلاً: **أنّ الانقسامات اللاحقة على ضربين:**

[الضرب الأول]: ما لايمكن تقييد الأدلّة به، بل ولايمكن فيه نتيجة التقييد، مثل أخذ القطع موضوعاً بالنسبة إلى نفس الحكم، فإنه غير معقول لابالتقييد اللحاظي ولابنتيجة التقييد، فإنّ حاصل التقييد ونتيجته: أنّ الحكم مختصّ بالعالم بالحكم، وهذا دور مستحيل؛ فإنّ العلم بالحكم يتوقّف على الحكم بالضرورة، ولو فرض الاختصاص ـ ولو بنتيجة التقييد ـ يصير الحكم متوقّفاً على العلم به.

نعم لادور فيما إذا كان القطع تمام الموضوع؛ لعدم دخالة الواقع فيه حتّى

(١) فوائد الأصول ٣: ١١ ـ ١٢.

يلزم الدور.

نعم في كون أحكام اللّه الواقعيّة تابعةً لآراء المجتهدين ـ كما عليه فرقة من غير أهل الحقّ ـ وقد أُشكل عليهم بورود الدور.

ويمكن الذبّ عنهم: بأنّ الشارع أظهر أحكاماً صُوريّة ـ بلا جعل أصلاً ـ لمصلحة في نفس الإظهار؛ حتّى يجتهد المجتهدون ويؤدّي اجتهادهم إلى حكم بحسب تلك الأدلّة التي لاحقيقة لها، ثمّ بعد أداء اجتهادهم إلى حكم أنشأ الشارع حكماً مطابقاً لرأيهم تابعاً له.

لكن هذا مجرّد تصوير ومحض تخييل، ربّما لايرضى به المُصوِّبة.

و بالجملة: اختصاص الحكم بالعالم بالحكم غير معقول بوجه من الوجوه.

و أما في مثل باب الجهر والإخفات والقصر والإتمام فلايتوقّف الذبّ عن الإشكال فيه على الالتزام بالاختصاص، بل يمكن أن يكون عدم الحكم بالقضاء أو الإعادة من باب التخفيف والتقبّل، كما يمكن ذلك في حديث **(لاتعاد الصلاة)** (١) بناءً على عدم اختصاصه بالسهو كما لايبعد.

و يمكن أن تكون الإعادة أو القضاء ممّا بطل محلّهما في تلك الموارد، نظير مريض كان دستوره شرب الفلوس مع البنفسج وأصل السوس، فشرب الفلوس الخالص، فإنّ إعادته مع الشرائط ممّا يفسد المزاج، فشُربه خالصاً أفسد

---

(١) من لايحضره الفقيه ١ : ١٨١ /١٧ باب ٤٢ في القبلة و١ : ٢٢٥ /٨ باب ٤٩ في أحكام السهو، والتهذيب ٢ : ١٥٢/ ٥٥ باب ٩.

المحلّ وأخرجه عن قابليّة الشرب المخلوط، فلعلّ إعادة الصلاة تامّة مع إتيانها ناقصة من هذا القبيل، إلى غير ذلك من الاحتمالات.

والضرب الثاني من الانقسامات اللاحقة: مايمكن تقييد الأدلّة به بدليل آخر، كقصد التعبّد والأمر والتقرّب في العبادات.

ففي هذا القسم لايبعد إمكان التقييد اللحاظيّ أيضاً، فإنّ تصوّر الأمر المتأخّر عن الحكم ممكن قبل الجعل، وتقييد الموضوع به ـ أيضاً ـ ممكن، فللآمر أن يلاحظ قبل إنشاء الحكم الموضوع الذي أراد أن يجعله متعلّقاً للأمر، ويلاحظ حالة تعلّق الأمر به في الآتية، ويلاحظ قصد المأمور لأمره، ويجعل قصد المأمور للتقرّب والتعبّد من قيود المتعلّق ويامر به مقيّداً، مثل سائر القيود المتأخّرة.

نعم نفس تعلّق الأمر ممّا يمكّن المكلّف من إتيان المتعلّق، فإنّ قبل تعلّقه لايمكن له الإتيان بالصلاة مع تلك القيود، وبنفس التعلّق يصير ممكناً.

فإن قلت: بناءً على ذلك إنّ الموضوع المجرّد عن قيد قصد التقرّب والأمر لم يكن ماموراً به، فكيف يمكن الأمربه مع قصد أمره؟

قلت: نعم هذا إشكال آخر غير مسالة الدور، ويمكن دفعه: بانّ الموضوع متعلّق للأمر الضمنيّ، والزائد على قصد الأمر الضمنيّ لايلزم ولاموجب له.

و ثانياً: انّ الإطلاق والتقييد اللحاظي اللذين جعلهما من قبيل العدم والملكة، وحكم بان كلّما امتنع التقييد امتنع الإطلاق، ممّا لااساس له؛ فإنّه إن كان اللحاظ صفة لكلٍّ من التقييد والإطلاق، وأراد ان الإطلاق ـ ايضاً ـ لحاظيّ

كالتقييد، فيرد عليه:

أوّلاً: انّ الإطلاق لم يكن باللحاظ، بل هو متقوّم بعدم التقييد، فإذا قال المولى: «اعتق رقبة» بلا تقييده بشيء مع تماميّة مقدّمات الحكمة ـ لو بنينا على لزوم المقدّمات ـ تمَّ الإطلاق، ولايحتاج إلى اللحاظ أصلاً.

و ثانياً: انّ لحاظ الإطلاق ولحاظ التقييد من قبيل الضدّين لاالعدم والملكة؛ فإنّ اللحاظين أمران وجوديّان.

و إن كان اللحاظ صفة للتقييد فقط؛ حتّى لايحتاج الإطلاق إلى اللحاظ، فيرد عليه: انّ امتناع الإطلاق ممنوع، وما ادعى انّ كلّما امتنع التقييد امتنع الإطلاق ممّا لااساس له، ومجرّد دعوى بلا بيّنة ولابرهان.

و التحقيق: انّ الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة أو شبيه بهما، وهذا كلام صحيح استعمله هذا المحقّق في غير موضعه، واستنتج منه هذه النتيجة العجيبة؛ أي إنكار مطلق الإطلاق في الأدلّة الشرعيّة؛ حتّى احتاج إلى دعوى الإجماع والضرورة لاشتراك التكليف بين العالم والجاهل، وهذا أمر غريب منه جداً.

و توضيح ذلك: انّ المتعلّق قد لايمكن تقييده لقصور فيه، ولم يكن له شانيّة التقييد، ففي مثله لايمكن الإطلاق، فإنّ هذا شان العدم والملكة في جميع الموارد، فلايقال للجدار: أعمى، فإنّه غير البصير الذي من شانه البصيريّة، ولايقال: زيد مطلق إطلاقاً أفرادياً.

و قد لايمكن التقييد لالقصور في الموضوع، بل لأمر آخر ومنع خارجيّ،

كلزوم الدور في التقييد اللحاظيّ، فإنّ ذلك الامتناع لايلازم امتناع الإطلاق؛ لعدم لزوم الدور في الإطلاق، ولذا يجوز تصريح الآمر بأنّ صلاة الجمعة واجبة على العالم والجاهل بالحكم والخمر حرام عليهما بلا لزوم محال.

و ليت شعري أيّ امتناع يلزم لو كانت أدلّة الكتاب والسُنة مطلقة تشمل العالم والجاهل كما أنّ الأمر كذلك نوعاً؟! وهل يكفي مجرّد امتناع التقييد في امتناع الإطلاق بلا تحقّق ملاكه[1]؟!

فتحصّل من جميع ماذكرنا: أنّ اشتراك التكليف بين العالم والجاهل لايحتاج إلى التماس دليل من الأخبار والإجماع والضرورة، والفقهاء ـ رضوان اللّه عليهم ـ لايزالون يتمسّكون بإطلاق الكتاب والسُنّة من غير نكير.

و ممّا ذكرنا يظهر حال مااستنتج من هذه المقدّمة، ويسقط كلّيةً ماذكره ـ رحمه اللّه ـ في هذا المقام. وفي كلامه في المقام مواقع للنظر تركناها مخافة التطويل.

---

(١) بل يمكن إقامة البرهان على الإطلاق في المقام من دون احتياج إلى تمامية مقدماته، فإن اختصاص الحكم بالعالمين لما كان ممتنعاً ولم يختص بالجاهل بالضرورة، يكون لامحالة مشتركاً بينهما. ولعلّ ذلك سند الإجماع والضرورة. [منه قدس سره]

المبحث الثاني
في قيام الطرق والأمارات
والأصول بنفس أدلّتها مقام القطع بأقسامه

وفيه مقامان: الأوّل: في إمكان قيامها مقامه ثبوتاً، والثاني: في وقوعه إثباتاً وبحسب مقام الدلالة.

أمّا المقام الأوّل: فالظاهر إمكانه وعدم لزوم محذور منه، إلاّ ماأفاده المحقّق الخراساني [1] ـ رحمه الله ـ من الإشكالين:

أحدهما: مامحصّله: أنّ الجعل الواحد لايمكن أن يتكفّل تنزيل الظنّ منزلة القطع وتنزيل المظنون منزلة المقطوع فيما أُخذ في الموضوع على نحو الكشف؛ للزوم الجمع بين اللحاظين المتنافيين ـ أي اللحاظ الآليّ والاستقلاليّ ـ حيث لابدّ في كلّ تنزيل من لحاظ المُنزَّل والمُنزَّل عليه، مع

(١) الكفاية ٢: ٢١.

انّ النظر في حجّيته وتنزيله منزلة القطع آليّ طريقي، وفي كونه بمنزلته في دخله في الموضوع استقلاليّ موضوعيّ، والجمع بينهما محال ذاتاً.

اقول: هذا الإشكال ممّا استصوبه جلّ المشايخ المحققين ـ رحمهم اللّه ـ فاخذ كلّ منهم مهرباً:

منهم: من ذهب إلى انّ المجعول في الأمارات هوالمؤدّى، وأنّ مفاد أدلّة الأمارات جعل المؤدّى منزلة الواقع، وبالملازمة العرفيّة بين تنزيل المؤدّى منزلة الواقع وبين تنزيل الظنّ منزلة العلم، يتمّ الموضوع (١).

و منهم: من ذهب إلى انّ المجعول هو الكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات (٢) وبنفس هذاالجعل يتمّ الأمران.

و منهم: من سلك غير ذلك (٣) ولعلّنا نرجع إلى حال ماسلكوا سبيله.

والتحقيق: انّ لزوم الجمع بين اللحاظين ممّا لااساس له بوجه، وذلك لأنّ القاطع أوالظانّ بشيء يكون نظرُهما إلى المقطوع به أو المظنون نظراً استقلاليّاً اسميّاً، وإلى قطعه وظنّه آليّاً حرفيّاً، ولايمكن له الجمع بين لحاظي الآليّة والاستقلاليّة؛ لكنّ الناظر إلى قطع هذا القاطع وظنّه إذا كان شخصاً آخر يكون نظره إلى هذاالقطع والظنّ الآليّين لحاظاً استقلاليّاً، ويكون نظره إلى الواقع المقطوع والمظنون بهذا القطع والظنّ وإلى نفس القطع والظنّ، في عرض

---

(١) هوالمحقق الآخوند ـ قدس سره ـ في حاشيته على فرائد الأصول: ٩ سطر ٧ـ١٠.

(٢) هوالمحقق الميرزا النائيني ـ قدس سره ـ كما جاء في فوائد الأصول ٣: ٢١.

(٣) كالمحقق الشيخ الحائري ـ قدس سره ـ في درر الفوائد ٢: ٨ـ١٠.

واحد بنحو الاستقلال.

فما أفاد - من أنّ النظر إلى حجّية الأمارة وتنزيلها منزلة القطع آليّ طريقيّ - مُغالطةٌ من باب اشتباه اللاحظين، فإنّ الحاكم المنزِّل للظنّ منزلة القطع لم يكن نظره إلى القطع والظنّ آليّاً، بل نظره استقلاليّ قضاءً لحقّ التنزيل. نعم نظر القاطع والظانّ آليّ، ولادخل له في التنزيل.

فمن هو الجاعل والمنزِّل يكون نظره إلى القطع الطريقيّ للغير استقلاليّاً، كما أنّه يكون نظره إلى الواقع المقطوع به - أيضاً - استقلاليّاً، وكذلك في الأمارة والمؤدّى.

و من هو العالم أو الظانّ يكون نظره إلى القطع أو الظنّ آليّاً، لكنّه خارج عن محطّ البحث.

وأمّا قصور أدلّة التنزيل عن تكفّل الجعلين فهو أمر آخر مربوط بمقام الإثبات والدلالة، لا من باب لزوم الجمع بين اللحاظين، وسنرجع إلى البحث عنه (١).

والثاني من الإشكالين: ماأفاده - أيضاً - في الكفاية (٢) ردّاً على مقالته في تعليقة الفرائد (٣)؛ حيث تشبّث في التعليقة - فراراً عن لزوم الجمع بين اللحاظين - بجعل المؤدّى منزلة الواقع والمُلازمة العرفيّة بين التنزيلين بلاجمع

(١) انظر صفحة رقم: ١٠٥ ومابعدها.

(٢) الكفاية ٢: ٢٣ - ٢٤.

(٣) حاشية فرائد الأصول: ٩ سطر ٧ - ٩.

بين اللحاظين.

و حاصل ردّه في الكفاية: انّ ذلك يستلزم الدور؛ فإنّ تنزيل المؤدّى منزلة الواقع فيما كان للعلم دَخْل، لايمكن إلاّ بعد تحقّق العلم في عرض ذلك التنزيل، فإنّه ليس للواقع اثر يصحّ بلحاظه التنزيل، بل الأثر مُترتّب على الواقع والعلم به، والمفروض انّ العلم بالمؤدّى تحقّق بعد تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، فيكون التنزيل موقوفاً على العلم، والعلم موقوفاً على التنزيل، وهذا دور مُحال (١).

و فيه: أنّه يكفي في التنزيل الأثر التعليقيّ، فها هنا يكون للمؤدّى أثر تعليقيّ؛ اي لو انضمّ إليه جزؤه الآخر يكون ذا أثر فعليّ، بل لو قلنا بعدم كفاية الأثر التعليقيّ لنا أن نقول: إنّ ها هنا أثراً فعليّاً، لكن بنفس الجعل، ولايلزم أن يكون الأثر سابقاً على الجعل، ففيما نحن فيه لمّا كان نفس الجعل متمّماً للموضوع يكون الجعل بلحاظ الأثر الفعليّ المتحقّق في ظرفه، فلايكون الجعل متوقّفاً على الأثر السابق.

وإن شئت قلت: لادليل على كون الجعل بلحاظ الآثار إلاّ صون جعل الحكيم من اللّغويّة، وهاهنا لايلزم اللّغويّة: إمّا بواسطة الأثر التعليقيّ، أو

(١) هكذا قرّر الدور بعض الاعاظم[1] وهو غير تام. والاولى ان يقال إنّ تنزيل المؤدّى منزلة الواقع يتوقف على تنزيل الظن منزلة العلم في عرضه، لانّ الأثر مترتب على الجزاين وتنزيل الظن متوقف على تنزيل المؤدّى بالفرض؛ اي دعوى الملازمة العرفية. [منه قدس سره]

(1) فوائد الأصول ٣: ٢٨.

بلحاظ الأثر الفعليّ المتحقّق بنفس الجعل، فتدبّر.

و أمّاالمقام الثاني: أي مقام الإثبات والدلالة، فلابدّ لاتّضاح حاله من تقديم مقدّمة:

وهي أنّه لابدّ في كون شيء أمارة جعليّة ـ أي جعل الشارع شيئاً أمارة وطريقاً إلى الواقع ـ من أُمور:

الأوّل: أن يكون له في ذاته جهة كشف وطريقيّة، فإنّ مالا يكون له جهة الكشف أصلاً لايليق للأماريّة والكاشفيّة.

الثاني: أن لايكون بنفسه أمارة عقليّة أو عقلائيّة؛ فإنّ الواجد للأماريّة لامعنى لجعله امارة، فإنّه من قبيل تحصيل الحاصل وإيجاد الموجود.

الثالث: أن تكون العناية في جعله إلى الكاشفيّة والطريقيّة وتتميم الكشف.

في عدم قيام الأمارات العقلائية مقام القطع مطلقاً

إذا عرفت ذلك: فاعلم أنّ الأمارات المتداولة على السنة أصحابنا المحقّقين كلّها من الأمارات العقلائيّة التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أُمورهم؛ بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختل نظام المجتمع ووقفت رحى الحياة الاجتماعية، وما هذا حاله لامعنى لجعل الحجية له وجعله كاشفاً محرزاً للواقع بعد كونه كذلك عند كافّة العقلاء، وهاهي الطرق

العقلائيّة ـ مثل الظواهر، وقول اللُّغويّ، وخبر الثقة، واليد، وأصالة الصحّة في فعل الغير ـ ترى أنّ العقلاء كافّة يعملون بها من غير انتظار جعل وتنفيذ من الشارع، بل لادليل على حجّيتها بحيث يمكن الركون إليه إلاّ بناء العقلاء، وإنّما الشارع عمل بها كأنّه أحد العقلاء. وفي حجّية خبر الثقة واليد بعض الروايات[1] التي يظهر منها بأتمّ ظهور أنّ العمل بهما باعتبار الأماريّة العقلائيّة، وليس في أدلّة الأمارات مايظهر منه بأدنى ظهور جعل الحجّية وتتميم الكشف، بل لامعنى له أصلاً.

و من ذلك علم أنّ قيام الأمارات مقام القطع بأقسامه ممّا لامعنى له: أمّا في القطع الموضوعيّ فواضح، فإنّ الجعل الشرعيّ قدعرفت حاله وأنّه لاواقع له، بل لامعنى له.

وأمّا بناء العقلاء بالعمل بالأمارات فليس وجهه تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، ولاتنزيل الظنّ منزلة القطع، ولاإعطاء جهة الكاشفيّة والطريقيّة أو تتميم الكشف لها، بل لهم طرق معتبرة يعملون بها في معاملاتهم وسياساتهم، من غير تنزيل واحد منها مقام الآخر، ولاالتفات إلى تلك المعاني الاختراعيّة والتخيّلية، كما يظهر لمن يرى طريقة العقلاء ويتأمّل فيها أدنى تأمّل.

و من ذلك يعلم حال القطع الطريقي، فإنّ عمل العقلاء بالطرق المُتداوَلة

---

(١) الكافي ٧: ٣٨٧/ ١، التهذيب ٦: ٢٦١/ ١٠٠، الفقيه ٣: ٣١/ ٢٧، تفسير علي بن إبراهيم: ٥٠١، علل الشرائع: ١٩٠/ ١ باب ١٥١، الوسائل ١٨: ٢٥١/ ٢ـ٣ باب وجوب الحكم بملكية صاحب اليد ... الخ، وصفحة ٩٨ باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء ...

حال عدم العلم ليس من باب قيامها مقام العلم، بل من باب العمل بها مستقلاً ومن غير التفات إلى تلك المعاني.

نعم القطع طريق عقليّ مقدّم على الطرق العقلائيّة، والعقلاء إنّما يعملون بها عند فقد القطع، وذلك لايُلزِم أن يكون عملهم بها من باب قيامها مقامه؛ حتّى يكون الطريق مُنحصراً بالقطع عندهم، ويكون العمل بغيره بعناية التنزيل والقيام مقامه.

و مااشتهر بينهم: من أنّ العمل بها من باب كونها قطعاً عاديّاً، أو من باب إلقاء احتمال الخلاف[1] ـ على فرض صحّته ـ لايلزم منه التنزيل أو تتميم الكشف وأمثال ذلك.

و بالجملة: من الواضح البيّن أنّ عمل العقلاء بالطرق لايكون من باب كونها علماً وتنزيلها منزلة العلم، بل لو فرضنا عدم وجود العلم في العالَم كانوا يعملون بها من غير التفات إلى جعل وتنزيل أصلاً.

وممّا ذكرنا تعرف وجه النظر في كلام هؤلاء الأعلام المحقّقين ـ رحمهم اللّه ـ من التزام جعل المؤدّى منزلة الواقع تارةً[2] والتزام تتميم الكشف وجعل الشارع الظنّ علماً في مقام الشارعيّة وإعطاء مقام الإحراز والطريقيّة له أُخرى[3] إنّها كلمات خطابيّة لاأساس لها.

---

(١) فوائد الأصول ٣: ١٠٨، ومقالات الأصول ٢: ٤ـ٥.

(٢) حاشية فرائد الأصول: ٨ـ٩، نهاية الدراية ٢: ١٨ سطر ١٣ ـ ١٤.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٠٨.

والعجب انّ بعض المشايخ المعاصرين ـ على مافي تقريرات بحثه [١] ـ قد اعترف كراراً بانّه ليس للشارع في تلك الطرق العقلائيّة تاسيس اصلاً، وفي المقام قد اسّس بنياناً رفيعاً في عالم التصوّر يحتاج إلى ادلة محكمة، مع خلّو الأخبار والآثار عن شائبتها فضلاً عن الدلالة. هذا حال الأمارات.

(١) فوائد الأصول ٣: ٣٠ و٩١.

في قيام الأُصول مقام القطع

وأمّا الأُصول فهي على قسمين:

احدهما: مايظهر من ادلّتها انّها وظائف مقرّرة للجاهل عند تحيّره وجهله بالواقع كأصالة الطهارة والحلّية، فهذه الأُصول ليست مورد البحث، فإنّ قيامها مقامه ممّا لامعنى له.

وثانيهما: مايسمّونها بالأُصول التنزيليّة، مثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ، ولابدّ لنا من تحقيق حالها وإن كان خارجاً عن محلّ البحث وله مقام آخر، لكن تحقيق المقام يتوقّف على تحقيق حالها، فنقول:

قدعرفت: انه لابدّ في كون شيء أمارة شرعيّة جعليّة ان يكون له جهة كشف، وأن لايكون امارةً عقلائيّة معتبرة عندالعقلاء، وأن تكون العناية في الجعل إلى جهة كاشفيّته وطريقيّته.

في أماريّة الاستصحاب

إذا عرفت ذلك فاعلم: انّ الاستصحاب (١) فيه جهة كشف عن الواقع،

(١) قولنا: فاعلم انّ الاستصحاب.

اقول: هذا ماادى إليه نظري في سالف الزمان قبل الوصول إلى مباحث الاستصحاب ولقد جدّدت النظر حين انتهاء بحثنا إليه فوجدت انّه ليس امارة شرعية، بل هو اصل تعبدي كما عليه المشايخ لأن عمدة مااوقعنا في هذا التوهم امران:

احدهما: توهم ان اليقين السابق كاشف عن الواقع كشفاً ناقصاً في زمان الشك فهو قابل للأمارية كسائر الكواشف عن الواقع.

وثانيهما: توهم انّ العناية في اعتباره وجعله إنّما هي إلى هذه الجهة بحسب الروايات فتكون روايات الاستصحاب بصدد إطالة عمر اليقين وإعطاء تمامية الكشف له، وبعد إمعان النظر في بناء العقلاء واخبار الباب ظهر بطلان المقدمتين:

اما الأولى: فلان اليقين لايعقل ان يكون كاشفاً عن شيء في زمان زواله والمفروض انّ زمان الشك زمان زوال اليقين، فكيف يمكن ان يكون كاشفاً عن الواقع في زمان الشك؟!

نعم الكون السابق ـ فيما له اقتضاء البقاء ـ وإن يكشف كشفاً ناقصاً عن بقائه لكن لايكون كشفه عنه أو الظن الحاصل منه بحيث يكون بناء العقلاء على العمل به من حيث هو من غير حصول اطمئنان ووثوق.

وامّا الثانية: فلانّ العناية في الروايات ليست إلى جهة الكشف والطريقية ـ اي إلى انّ الكون السابق كاشف عن البقاء ـ بل العناية إنّما هي إلى انّ اليقين لكونه امراً مبرماً لاينبغي ان ينقض بالشك الذي ليس له إبرام، فلامحيص [عن القول بان] الاستصحاب اصل تعبدي شرعيّ كما عليه المشايخ المتاخرون[أ].

واما الاستصحاب العقلائي الذي في كلام المتقدمين[ب] فهو غير مفاد الروايات بل هو عبارة

(أ) فرائد الأصول: ٣١٩ سطر ٤ ـ ٧، اجود التقريرات ٢: ٣٤٣ سطر ٢٠ ـ ٢٢.

(ب) الغنية ـ الجوامع الفقهية ـ: ٥٤٨ سطر ٣٣، معارج الأصول: ٢٠٦ ـ ٢٠٧، معالم الدين: ٢٢٧ ـ ٢٢٨، فرائد الأصول: ٣١٩ سطر ٥ و ٧ ـ ٨.

←

فإنّ القطع بالحالة السابقة فيه كاشفيّة عن البقاء، حتّى قيل: ماثبت يدوم، وهذا في الشكّ في الرافع ممّا لامجال للتأمّل فيه.

نعم في الشكّ في المقتضي يمكن الترديد والتأمّل فيه وإن كان قابلاً للدفع.

وبالجملة: أنّ الاستصحاب مطلقاً قابل لأن يجعل امارة وكاشفاً عن الواقع بملاحظة اليقين السابق، وليس من قبيل الشكّ المحض الغير القابل.

وأمّا بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب ـ أي بمجرّد كون شيء له حالة سابقة مقطوعة مع الشكّ في بقائه ـ فهو وإن ادُّعي فيه السيرة العقلائيّة في سياساتهم ومراسلاتهم ومعاملاتهم، لكن عملهم على مجرّد ذلك غير معلوم، بل يمكن أن يكون ذلك بواسطة احتفافه بأُمور أُخرى من القرائن والشواهد والاطمئنان والوثوق، لا لمجرّد القطع بالحالة السابقة.

وبعض المحقّقين من علماء العصر ـ قدّس سرّه ـ وإن أصرّ على مافي تقريراته [1] على استقرار الطريقة العقلائيّة على العمل بالحالة السابقة ـ حتى قال: لاينبغي التأمّل في أنّ الطريقة العقلائيّة قد استقرّت على ترتيب آثار البقاء عند الشكّ في الارتفاع، وليس عملهم لأجل حصول الاطمئنان لهم بالبقاء أو لمحض الرجاء ـ لكن للتأمّل فيه مجال واسع.

عن الكون السابق الكاشف عن البقاء في زمن لاحق، وقد عرفت أنّ بناء العقلاء ليس على ترتيب الآثار بمجرد الكون السابق مالم يحصل الوثوق والاطمئنان. منه عفي عنه.

(١) فوائد الأصول ٤: ٣٣١ـ٣٣٢.

ثمّ لو فرضنا انّ سيرة العقلاء قد استقرّت على ذلك، فلابدّ لنا من الالتزام بكون الاستصحاب من الأمارات والطرق العقلائيّة، فإنّه ليس للعقلاء اصل تعبّديّ او تنزيليّ، وليس ماعندهم إلاّ الطرق والأمارات، لا الأصول التعبّديّة، كما لايخفى على من مارس طريقتهم، مع انّ هذاالمحقّق قائل بأصليّة الاستصحاب (١).

و بالجملة: انّ الاستصحاب وإن كان له جهة كشف ضعيف، لكن لابنحو يكون العقلاء مفطورين على العمل به، كما في العمل باليد وخبر الثقة.

في أنّ المستفاد من الكبرى المجعولة في الاستصحاب هو الطريقية

فتحصّل ممّا ذكرنا: انّ الجهتين من الجهات الثلاثة التي تتقوّم الأمارة بها متحقّقتان في الاستصحاب، وبقيت الجهة الثالثة ـ وهي العمدة ـ حتّى ينخرط في سلك الأمارات لكن بجعل الشارع، وهي كون اعتباره بجهة الكاشفيّة، وانّ عناية الجاعل في جعله هي [اعتباره] علماً في عالم الشارعيّة [وإضفاء] جهة الكشف والطريقيّة له، ولو تمّت هذه الجهة لتمّت أماريّة الاستصحاب، ويكون له ماللأمارات من الآثار واللوازم، والفرق انّه أمارة جعلية شرعيّة غيرعقلائيّة، وهي أمارات عقلائيّة غيرمجعولة بجعل شرعيّ، ولوساعدنا الدليل لم نتحاش عمّا ذهب إليه المحقّقون واساطين الفنّ من المتأخّرين من

(١) فوائد الأصول ٤: ٣٠٧ـ٣٠٨.

الخلاف، فإنّه ليس في البين إلاّ تلك الروايات الشريفة، والمتّبع هو مفادها لافهم الأصحاب، مع أنّ في قدماء أصحابنا من قال بامارية الاستصحاب (١) وكثير من الفروع الفقهيّة التي افتى بها أصحابنا لاتتمّ إلاّ على القول بامارية الاستصحاب وحجّية المثبتات منه، تأمّل.

فالمهمّ عطف النظر إلى اخبار الباب، والمستفادُ منها ـ بعد إلقاء الخصوصيّات وإرجاع بعضها إلى بعض ـ هو مجعوليّة كبرى كلّيّة هي قوله ـ عليه السلام ـ: **(لاينقض اليقين بالشكّ)** (٢) فإن الأخبار على كثرتها متوافقة المضمون على هذه الكلّيّة، وانت إذا تأمّلت في هذه الكبرى حقّ التأمّل بشرط الخروج عن رِبْقة التقليد ترى أنّ العناية فيها بإبقاء نفس اليقين، وأنّ اليقين في عالم التشريع والتعبّد باقٍ موجود لاينبغي أن يُنقض بالشكّ ويدخل فيه الشكّ، وأنّه ـ عليه السلام ـ بصدد جعل المحرِز وإطالة عمر اليقين السابق [وإضفاء] صفة اليقين على من كان على يقين، كما ينادي بذلك قوله ـ عليه السلام ـ في مضمرة زرارة(٣): **(وإلاّ فإنه على يقين من وضوئه، ولاينقض**

(١) اجود التقريرات ٢: ٣٤٣ سطر ١ ـ ٤.

(٢) الكافي ٣: ٣٥١ـ٣٥٢/٣ باب السهو في الثلاث والاربع، الوسائل ٥: ٣٢١/٣ باب ١٠ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٣) هو زرارة بن أعيَن بن سُنْسُن الشيباني، قال الشيخ الطوسي: اسمه عبدربه، كنيته أبوالحسن، لقبه زرارة، ذكره النجاشي في رجاله ووصفه بشيخ اصحابنا في زمانه ومتقدمهم. وقال عنه ابن النديم: اكبر رجال الشيعة فقهاً وحديثاً ومعرفة بالكلام والتشيع، له كتاب في الاستطاعة والجبر، توفي سنة ١٥٠هـ. انظر رجال النجاشي: ١٧٥، فهرست الشيخ الطوسي: ٧٤. رجال الكشي ١: ٣٤٥، فهرست ابن النديم: ٢٧٦.

اليقين أبداً بالشكّ»[1] لاعلى الشاكّ بعنوان أنّه شاكّ، ولاجعل الشكّ يقيناً؛ حتى يقال: لامعنى [لإضفاء] صفة الكاشفيّة والطريقيّة للشكّ، ولا[إضفاء] اليقين على الشاكّ؛ لأنّ الشكّ ليس له جهة الكشف، فإنّا لانقول بأنّ الشكّ له جهة كشف أو جعل الشارع الشكّ يقيناً أو الشاكّ متيقّناً، بل نقول: إنّ اليقين السابق ولوزال إلاّ أنّ له جهة كشف ضعيف بالنسبة إلى حال زواله؛ لشهادة الوجدان بالفرق بين الشاكّ البَدْويّ والذي كان على يقين، حتّى يدّعى أنّ بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب، مع أنّ العقلاء ليس لهم أصل تعبّدي يعملون به بلاجهة كشف.

وإنّا وإن تردّدنا في سيرة العقلاء على عملهم بالاستصحاب صرفاً بلااحتفافه بأُمور أُخر، ولكنّ أصل الكاشفيّة ـ في الجملة ـ ممّا لاينبغي التأمّل فيه.

وإن أبيت عن ذلك: فلا إشكال في جواز إطالة عمر اليقين تعبّداً في عالم التشريع، ولامحذور فيه أبداً.

فالأخذ بظاهر أخبارالباب مع كثرتها لامانع منه، والظاهر منها ـ مع اختلاف التعبيرات والاتّفاق في المضمون الذي يمكن دعوى القطع به ـ: أنّ العناية في الجعل هي بجعل اليقين وفرض وجوده في زمن الشكّ، فإنّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ لامعنى محصَّل له، إلاّ على فرض وجود اليقين في عالم التشريع وإطالة عمره، وإلاّ فإنّه قد زال بحسب التكوين ووجدالشكّ،

---

(١) التهذيب ١: ١١/٨/١١ باب ١ من أبواب الاحداث الموجبة للطهارة، الوسائل ١: ١٧٤ـ١٧٥/١ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء (مع اختلاف يسير).

ولا معنى لنقضه، فاذاً فلامعنى معقول له إلاّ التعبّد ببقاء نفس اليقين وإعطاء صفة اليقين وإطالة عمره.

إشكالات في تفصيات

فإن قلت: يمكن ان يكون مفاد الأخبار هوالنقض العمليّ، والنهي قدتعلّق بنقضه عملاً، ومعناه هوالبناء على وجود المتيقّن عملاً في زمن الشكّ، فيصير المفاد هوالأصل المحرِز لاالأمارة الكاشفة.

قلت: نعم هذا غاية مافي الباب من تقريب اخبارالاستصحاب للدلالة على كونه اصلاً، وقدتشبّث به مشايخنا رضوان اللّه عليهم.

لكنّ الإنصاف: أنّ العناية فيها هي بإبقاء نفس اليقين لاالبناء العملي، وليس لهذاالبناء فيها عين ولاأثر.

وقدعرفت: انّ الفرق بين الأصل والأمارة في عالم التشريع هوالعناية في الجعل، فإن كانت العناية ببقاء اليقين نفسه وإطالة عمره وعدم نقضه وإبقائه سالماً فهو من الأمارات، وإلاّ فهو من الأصول. ولاينبغي التأمّل والإشكال في انّ مفاد اخباره من قبيل الأوّل.

نعم في كلّ من الأمارة والأصل يكون الجعل والتعبّد بلحاظ العمل، وإلاّ فيكون لغواً باطلاً.

لكن الفرق بينهما بعد اشتراكهما في ذلك: أنّ العناية في الأمارة هي بإعطاء وسطيّة الإثبات أو الكاشفيّة أو إعطاء صفة اليقين أو إطالة عمره وأمثال

ذلك، وفي الأصول هي بالبناء العملي أو تعيين وظيفة الشاكّ والمتحيّر واشباههما.

فإن قلت: إنّ اليقين في الأخبار هو اليقين الطريقيّ، فيكون النظر إلى إبقاء المتيقَّن لا اليقين، فلا يتمّ ما ذكرت.

قلت: إنّ اليقين الطريقيّ للمكلّف في لسان الدليل أُخذ موضوعاً منظوراً إليه، وتكون العناية ببقائه وكون صاحبه ذايقين كاشف عن الواقع.

إن قلت: إنّ الشكّ مأخوذ في موضوع الاستصحاب، ويكون الاستصحاب متقوّماً بالشكّ، وكلّ ماكان كذلك فهو من الأصول، فإنّ الأمارات وإن كانت للشاكّ، لكنّه غير مأخوذ في موضوعها، بل هو في موردها، والأمارة اعتبرت لإزالة الشكّ ورفعه، لاأنّه مأخوذ في موضوعها.

قلت: معنى اخْذ الشكّ موضوعاً لحكم: [هو] انّ الحكم جعل للشاكّ، وتكون العناية ببقاء الشكّ وحفظه، مع جعل الوظيفة للشاكّ، كما في أصلي الطهارة والحلّية، فإنّ مفاد أدلّتهما جعل الطهارة والحلّية للشاكّ بما أنه شاكّ، أو تكون العناية - مع حفظ الشكّ - بالبناء العمليّ على وجود المشكوك فيه، كما في قاعدة الفراغ والتجاوز على أقوى الاحتمالين كما سيأتي[1].

والاستصحاب وإن كان متقوّماً بالشكّ، لكنّه لايكون موضوعاً له، بل

(١) انظر صفحة رقم: ١١٩.

يكون مورده، فإنّ الظاهر من الكبرى الكلّية المجعولة فيه ـ وهي قوله: **(لاينقض اليقينَ بالشكّ)** (١) ـ ليس حفظ الشكّ والحكم على الشكّ أوالشاكّ، بل العناية ببقاء اليقين السابق وعدم نقضه وإطالة عمره في عالم التشريع وإن كان زائلاً تكويناً.

بل يمكن أن يقال: إنّ أخذ الشكّ موضوعاً في الاستصحاب غير معقول؛ للزوم التناقض في عالم التشريع، فإنّ الحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ أوعدم دخول الشكّ في اليقين هو اعتبار بقاءاليقين وحفظه وإطالة عمره في عالم التشريع، ولازمه إزالة الشكّ وإقامة اليقين مقامه، وإبطاله وإبقاء اليقين، فلو أُخذالشكّ في موضوع الاستصحاب للزم اعتبار بقائه وحفظه، والجمع بين الاعتبارين تناقض.

إن قلت: ظاهر ذيل الصحيحة الثالثة لزرارة هوالبناء العملي الذي هو شأن الأصل، فإنّ قولَه: **(لكنّه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين، فيبني عليه)** (٢) ظاهرٌ في البناء العمليّ.

قلت: كلاّ، فإنّ قوله: **(يبني عليه)** أي يبني على وجوداليقين، بل هذه الصحيحة من أقوى الشواهد وأتمّ الدلائل على ماادّعيناه، فإنّ قولَه: **(لكنّه ينقض الشكّ باليقين)** هو اعتبارُ بقاءاليقين وإزالة الشكّ تشريعاً، وقولُه: **(ويتمّ على اليقين . .)** الى آخرها تأكيدٌله.

---

(١) الكافي ٣: ٣٥١ـ٣٥٢/٣ باب السهو...، الوسائل ٥: ٣٢١/٣ باب ١٠ من أبواب الخلل.

(٢) المصدر السابق.

فتحصّل من جميع ماذكرنا: انّ العناية في الجعل في اخبار الاستصحاب هي جعل اليقين في زمان الشكّ، لابمعنى جعل يقين في مقابل اليقين السابق، بل بمعنى إطالة عمر اليقين السابق وإبقائه وحفظه.

فحقيقة الاستصحاب عبارة عن إبقاءاليقين وإطالة عمره إلى زمان الشكّ بلحاظ كشفه عن الواقع، لاالبناء العملي على وجودالمتيقّن، كما هوالمستفاد من أدلّته، وبمجرّد كون الجعل بلحاظ العمل لاينسلك الشيءُ في سلك الأُصول، وإلاّ فالأمارات مطلقاً على مبنى القائلين باحتياجها إلى الجعل الشرعيّ يكون جعلها بلحاظ العمل، وإلاّ لزم اللّغْوية.

وبالجملة: ليس في أخبار الاستصحاب عين ولاأثر للبناء العمليّ ولالأخذالشكّ موضوعاً، وعليك بأخباره مع رفض ماعندك من المسموعات التي صارت كالمسلّمات بل الفطريّات للناظر فيها، فصارت حجاباً غليظاً عن الحقيقة.

وممّا يؤيّد ماذكرنا الروايات الواردة في باب جوازالشهادة بالاستصحاب كروايات معاوية بن وهب[1] فراجع. هذا حال الاستصحاب.

---

(١) الكافي ٧: ٣٨٧/ ٢و٤، التهذيب ٦: ٢٦٢ـ٢٦٣/ ١٠١و١٠٣، الوسائل ١٨: ٢٤٥ـ٢٤٦/ ١ـ٣ باب ١٧ من ابواب الشهادات.

معاوية: هو معاوية بن وهب البجلي ابوالحسن، من اصحاب الإمام الباقر والصادق عليهما السلام، ثقة حسن الطريقة، له كتب منها فضائل الحج. انظر رجال النجاشي: ٤١٢، فهرست الطوسي: ١٦٦، تنقيح المقال ٣: ٢٢٦.

في حال قاعدة الفراغ والتجاوز

وأمّا قاعدة الفراغ والتجاوز: فالكبرى الكلّية المجعولة فيها بعد إرجاع بعض الأخبار (١) إلى بعض: هووجوب الإمضاء والمضيّ العمليّ وعدم الاعتناء بالشكّ والبناء على الإتيان، والأخبارالتي مضمونها أنّ الشكّ ليس بشيء وإن كانت توهم أنّها بصدد إسقاط الشكّ ولازمه إعطاءالكاشفية، لكنه إشعار ضعيف لاينبغي الاعتداد به، بل الظاهر منها ولوبقرينة الأخبارالأخر التي مضمونها المضيّ عملاً هوعدم الاعتناء بالشكّ عملاً والبناء على الإتيان، كما يكشف عن ذلك رواية حمّاد بن عثمان(٢) **(قال: قلت لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: أشكّ وأنا ساجد، فلا أدري ركعت أم لا، فقال: قدركعت)**(٣).

وبالجملة: العناية في الجعل في القاعدة هي عدم الاعتناء عملاً والمضيّ العمليّ والبناء على الإتيان، ولانعني بالأصل إلاّ ذلك.

---

(١) راجع الوسائل ٤: ٩٣٦ ـ ٩٣٧ باب ١٣ من أبواب الركوع، جميع احاديث الباب، ٩٧١ـ٩٧٢/ ٤و٥ باب ١٥ من أبواب السجود، ٥: ٣٣٦ـ٣٣٨/ ١و٣و٩ باب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ٣٤٢ـ٣٤٣/ ١ـ٣ باب ٢٧ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) هو حماد بن عثمان بن زياد الناب الرواس، من اصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ثقة جليل القدر عظيم المنزلة، توفي سنة ١٩٠ هـ. انظر معجم رجال الحديث ٦: ٢١٢، تنقيح المقال ١: ٣٦٥.

(٣) التهذيب ٢: ١٥١/ ٥٢ باب تفصيل ماتقدم ذكره في الصلاة، الوسائل ٤: ٩٣٦/ ٢ باب ١٣ من أبواب الركوع.

في وجه تقدّم القاعدة على الاستصحاب

فإن قلت: إن كانت قاعدة التجاوز أصلاً والاستصحاب أمارة، فلامعنى لتقدّمها عليه، فهل يمكن تقدّم الأصل على الأمارة؟

قلت: مالايجوز هو تقدّم الأصل عليها في حدّ ذاته وبنحو الحكومة أوالورود، وأمّا تقدّمه عليها لأجل أمر خارجي ـ كلزوم اللّغويّة لولاالتقدّم ـ فلامانع منه.

وإن شئت قلت: إنّ أخبارالقاعدة مخصِّصة لأخبار الاستصحاب لأخصيتها.

هذا بناءً على مسلكنا.

وأمّا بناءً على المسلك المعروف ـ من كون الاستصحاب أصلاً وأخذ الشكّ في موضوعه ـ فتقدّم القاعدة عليه يكون بالحكومة، فإنّ مفاد أخبار القاعدة هو نفي الشكّ مثل قوله: (**فشككت فليس بشيء**) [١]، وقوله: (**فشكّك ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تَجُزْه**) [٢]، والفرض أنّ الشكّ موضوع الاستصحاب، فتقدّم القاعدة عليه كتقدّم قوله: (**لاشكّ لكثير الشك**) [٣] على

(١) التهذيب ٢: ٣٥٢/ ٤٧ باب ١٦ من أحكام السهو، الوسائل ٥: ٣٣٦/ ١ باب ٢٣ باب من شك في شيء من افعال الصلاة.

(٢) التهذيب ١: ١٠١/ ١١١ باب ٤ في صفة الوضوء، مستطرفات السرائر: ٤٧٣ كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، الوسائل ١: ٣٣٠ ـ ٣٣١/ ٢ باب ٤٢ من أبواب الوضوء.

(٣) الظاهر انها قاعدة متصيدة، حيث لم نعثر على هذا النصّ، راجع الوسائل ٥: ٣٢٩ ـ ٣٣٠ ←

أدلّة الشكوك، وهذا واضح جداً.

في الإيراد على القوم

ولا أدري أنّه مع كون لسان أدلّة القاعدة من أوضح موارد الحكومة بالنسبة إلى الاستصحاب بناءً على مسلكهم، فما وجه تزلزل المحقّقين في وجه تقدّمها عليه؛ حتّى احتمل بعضهم - بل التزم - أماريّتها (١) لأجل ما في بعض أدلّة الوضوء [من قوله]: (هو حين يتوضّأ أذكر)(٢)؟ مع أنّه كناية عن إتيان العمل والتعبّد بوجود المشكوك فيه، وأخبار القاعدة كلها عارية عن الدلالة على الأماريّة، كما يظهر بالرجوع إليها.

وعن الشيخ الجليل الأنصاري - قدس سرّه - أنه يخفي حكومته على الاستصحاب (٣)، وبيّن وجه الحكومة توضيحاً لكلام الشيخ بعض المحقّقين من المعاصرين في تقريراته (٤) بما لا ينبغي التعرّض له، فراجع.

وأوضح شيء وجدوه للهرب عن الإشكال هو لزوم اللّغويّة لولا تقدّمها عليه(٥).

باب ١٦ من ابواب الخلل الواقع في الصلاة.

(١) فوائد الأصول ٤: ٦١٨.

(٢) التهذيب ١: ١٠١/١٠٤ باب ٤ صفة الوضوء، الوسائل ١: ٣٣١ - ٣٣٢/٧ باب ٤٢ من أبواب الوضوء.

(٣) فرائد الأصول: ٤٠٨ سطر ٢٣ - ٢٥.

(٤) فوائد الأصول ٤: ٦١٩.

(٥) درر الفوائد ٢: ٢٤٠ سطر ٦ - ٩، فوائد الأصول ٤: ٦١٩.

وقدعرفت: أنّه على مبناهم من كون الاستصحاب أصلاً والشكّ مأخوذ فيه يكون تقدّمها عليه من أوضح مصاديق الحكومة.

إذا أحطت خُبْراً بما تلونا عليك فاعلم: أنّه قدذكرنا سابقاً أنّ القطع المأخوذ في الموضوع تارةً يؤخذ على نحوالصفتيّة، وتارةً على نحو الطريقيّة التامّة، وتارةً على نحوالطريقيّة المشتركة، وعلى التقادير قديكون تمام الموضوع، وقديكون بعضه.

فإن أُخذ على نحو الصفتيّة أوالكاشفيّة التامة فلامعنى لقيام الطرق العقلائيّة مقامه.

وإن أُخذ على نحو الطريقيّة المشتركة فالقطع وغيره متساوي النسبة إليه، ويكون المأخوذ هوالكاشف المطلق، فكلّ من القطع وسائرالأمارات مصداق للموضوع بلافرق بينهما، فلايكون ترتيب الآثار على الأمارة من باب قيامها مقامه، بل من باب وجودالمصداق الحقيقيّ والموضوع الواقعيّ بلاحديث حكومة أو ورود.

هذا حال الأمارات العقلائيّة التي لاتصرّف للشارع فيها.

في قيام الاستصحاب مقام القطع

وأمّا الاستصحاب بناءً على ماحقّقنا من كونه أمارة جعليّة شرعيّة فقيامه مقام القطع الصفتيّ مشكل بل ممنوع؛ لأن مفاد أدلّة حجّية الاستصحاب أجنبيّة عن ذلك، فإنّ مفادها جعل الوسطيّة في الإثبات وإعطاء صفة الإحراز.

وبالجملة: المجعول هو القطع الطريقيّ تعبّداً وإطالة عمر اليقين الطريقيّ، وأين هذا من تنزيله منزلة القطع الصفتي؟!

بل يمكن دعوى استحالة قيامه مقام القطع الصفتيّ والطريقيّ؛ للزوم الجمع بين اللحاظين المتنافيين، فإنّ لحاظ الصفتيّة ـ كما عرفت ـ هو لحاظه مقطوع النظر عن الكشف، وهذا ينافي لحاظ الكاشفيّة تلك.

وأمّا القطع الطريقيّ بقسميه ـ أي بنحو كمال الطريقيّة والطريقيّة المشتركة ـ فإن كان بنحو تمام الموضوع فقيامه مقامه بنفس الأدلّة ممّا لا إشكال فيه، إذا كان للمقطوع أثر آخر يكون التعبّد بلحاظه. فإنّ مفادها إعطاء صفة اليقين وإطالة عمره، كما أنّ الأمر كذلك ظاهراً في المأخوذ بنحو الجزئية، فإنّ نفس الأدلّة التي يكون مفادها إطالة عمر اليقين تكفي لإثبات الجزأين من غير احتياج إلى التماس دليل آخر، فإنّ معنى إطالة عمر اليقين الطريقيّ هو الكشف عن الواقع وإحرازه، فالواقع يصير مُحرَزاً بنفس الجعل.

وإن أبيت عن ذلك فيمكن أن يقال: إنّ المجعول بالذات هو إطالة عمر اليقين الطريقيّ، ولازمه العرفي إحراز الواقع، لكن في إطلاق القيام مقامه في ذلك تسامح واضح.

هذا حال الاستصحاب[1].

---

(١) بناءً على الأمارية، وامّا بناءً على أنّه اصل كما هو الاقوى، فقيامه مقام القطع الطريقيّ مطلقاً غير بعيد؛ لانّ الظاهر من الكبرى المجعولة فيه: امّا التعبّد ببقاء اليقين الطريقيّ من حيث الاثر، وامّا التعبّد بلزوم ترتيب اثره في زمان الشكّ.

←

في عدم قيام القاعدة مقام القطع

وأمّا قاعدة الفراغ: فقيامها مقام القطع الموضوعي بأقسامه ممّا لا وجه له؛ فإنّ مفاد أدلّتها ـ كما عرفت ـ ليس إلاّ المضيّ عملاً وترتيب آثار الإتيان تعبّداً، وهذا أجنبيّ عن القيام مقامه.

نعم فيما إذا كان القطع طريقاً محضاً لمّا كان المقصود حصول الواقع، ويكون الواقع بواسطة القاعدة محرَزاً تعبّداً، يفيدالقاعدة فائدة القيام، لاأنّها تقوم مقامه.

فإن قلت: إنّ للقطع جهات: الأولى: كونه صفة قائمة بالنفس، والثانية: كونه طريقاً كاشفاً عن الواقع، والثالثة: جهة البناء والجري العمليّ

فعلى الأول: يكون دليله حاكماً على الدليل الذي أخذ فيه القطع الطريقيّ موضوعاً، لابالوجه الذي أفاده بعض أعاظم العصر(1)، بل لكونه كسائرالحكومات المقرّرة في محلّه.

فقولُه: «إذا قطعت بكذا فكذا» محكوم لقوله: (لاتنقض اليقين بالشكّ) (ب) إن كان المراد منه ابنِ على وجوداليقين.

وعلى الثاني: يكون الأثر مترتّباً بنتيجة الحكومة فيكون كالقيام مقامه؛ فإنّ لزوم ترتيب الآثار نتيجة التحكيم، فيقوم الاستصحاب مقامه على الأوّل بالحكومة، وعلى الثاني بنتيجتها.

وامّا القطع الصفتيّ فالظاهر قصور الأدلّة عن قيام الاستصحاب مقامه؛ لأنّها متعرّضة للقطع الطريقيّ وظاهرة فيه بلاإطلاق لأدلّته، لالامتناعه، بل لقصورها. [منه قدس سره]

(1) فوائد الأصول ٣: ٢٤ ـ ٢٥.

(ب) التهذيب ٢: ١٨٦ / ٤١ باب احكام السهو في الصلاة، الوسائل ٥: ٣٢١/٣ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

على وفق العلم؛ حيث إنّ العلم بوجود الأسد ـ مثلاً ـ في الطريق يقتضي الفرار عنه. ثمّ إنّ المجعول في باب الأصول المحرِزة هو الجهة الثالثة، فهي قائمة مقام القطع الطريقيّ بالجهة الثالثة.

قلت: نعم هذا حاصل ما أفاد بعض مشايخ العصر ـ على مافي تقريرات بحثه[1] ـ لكنّه ممّا لاأساس له، فإنّ قيام شيء مقام شيء بواسطة الجعل إنّما هو بنحوٍ من التنزيل، ولابدّ فيه من لحاظ المنزَّل والمنزَّل عليه ومن كون الجعل بعناية التنزيل، وإلاّ فمجرّد كون لسان الجعل هو البناء على الإتيان أو المضيّ وعدم الاعتناء بالشكّ عملاً ـ كما هو مفاد أدلّة القاعدة ـ لايقتضي قيامها مقام القطع.

وبالجملة: كما أنّ في الأمارة المجعولة لابدّ من إعطاء صفة اليقين وإطالة عمره تعبّداً، وهذا لايمكن إلاّ بعد لحاظ الطرفين ولحاظ الآثار المترتّبة على اليقين شرعاً أو عقلاً، كذلك في الأصل المحرِز لابدّ من إعطاء أثر اليقين بما أنه أثر اليقين حتّى يقوم مقامه، وإعطاء أثره بما أنّه أثره لايمكن إلاّ بعد لحاظ الطرفين وكون الجعل بعناية إعطاء الأثر، مع أنّه في أدلّة الفراغ والتجاوز لاعين ولاأثر يفيد هذا المعنى، بل لسان أدلّتها هو المضيّ وعدم الاعتناء بالشكّ عملاً، بلانظر إلى اليقين وآثاره، ولاشائبة تنزيل فيها أصلاً. وما في رواية حمّاد بن عثمان من قوله ـ عليه السلام ـ: (**قد ركعت**)[2] وإن يدلّ على البناء العمليّ على الإتيان،

---

(١) فوائد الأصول ٣: ١٦ ـ ١٧.

(٢) التهذيب ٢: ١٥١ / ٥٢ باب تفصيل ماتقدم ذكره في الصلاة، الوسائل ٤: ٩٣٦ / ٢ باب ١٣ من أبواب الركوع.

لكن لايفيد مايدّعي كما لايخفى.

وبالجملة: إن كانت دعوى قيام القاعدة مقام القطع هي مجرّد كونها محرزة للواقع تعبّداً، كما انّ القطع محرز عقلاً، فلا مضايقة فيها، وإن كانت هي القيام بمعناه المصطلح، كقيام الأمارات مقام القطع، ففيها منعٌ منشؤه عدم استفادتها من الأدلّة، فراجع.

وممّا ذكرنا من أوّل المبحث إلى هاهنا يعرف وجوه النظر في كلام هؤلاء الأعلام، خصوصاً مافي تقريرات بعض مشايخ العصر[١] ـ رحمه اللّه ـ فإنّ فيها مواقع للنظر تركناها مخافة التطويل.

في بيان عدم التضاد بين الأحكام الخمسة

قوله: الأمر الرابع[٢]...

لابدّ لتوضيح الحال من تقديم أُمور حتّى يرتفع الخلط والاشتباه عن كثير من المقامات:

الأوّل: أنّه قد عُرّف الضدّان بأنّهما الأمران الوجوديّان غير المتضايفين، المتعاقبان على موضوع واحد، لايتصوّر اجتماعهما فيه، بينهما غاية الخلاف[٣]، فما لاوجود له لاضدّيّة بينه وبين غيره، كما لاضدّيّة بين أشياء

---

(١) فوائد الأصول ٣: ١٦ ـ ١٧.

(٢) الكفاية ٢: ٢٥.

(٣) الأسفار ٢: ١١٢ـ١١٣.

لا وجود لها. فالأعدام والاعتباريّات التي ليس لها وجود إلاّ في وعاء الاعتبار لاضديّة بينها، كما أنّه لاضديّة بين أشياء لاحلول لها في موضوع، ولاقيام لها به قيام حلول وعروض.

الثاني: أنّ الإنشائيّات مطلقاً من الأمور الاعتباريّة التي لاتحقّق لها إلاّ في وعاء الاعتبار، ولاوجود أصيل حقيقيّ لها، فقولهم: إنّ الإنشاء قول قُصد به ثبوت المعنى في نفس الأمر [1] يُراد به أنّ نفس الإنشاء يكون مَنشأ لانتزاع المُنشأ وثبوته في وعاء الاعتبار، بحيث تكون الألفاظ التي بها يقع الإنشاء ـ كالأمر والنهي وغيرهما ـ مصاديق ذاتيّة للّفظ، وعرضيّة للمعنى المُنشأ، لاأنّها علل للمعاني المُنشأة، فإنّ العلّيّة والمعلوليّة الحقيقيّتين لاتعقل بينها؛ ضرورة أنّ منشئيّة الإنشاء للمُنشأ إنّما هي بالجعل والمواضعة، ولاتعقل العلّيّة والمعلوليّة بين الأمور الاختراعيّة الوضعية، فليس للمعنى المُنشأ وجود أصيل، وإنّما هو أمر اعتباريّ من نفس الإنشاء.

فهيئة الأمر وضعت لتستعمل في البعث والتحريك الاعتباريّين، لابمعنى استعمالها في شيء يكون ثابتاً في وعائه، بل بمعنى استعمالها استعمالاً إيجادياً تحقّقياً، لاكتحقّق المعلول بالعلة؛ حتّى يكون المعلول موجوداً أصيلاً، بل كتحقّق الأمر الاعتباري بمنشأ اعتباره.

فتحصّل من ذلك: أنّ الإنشائيّات مطلقاً ـ وفيها الأحكام الخمسة التكليفيّة ـ لاوجود حقيقيّ لها، بل هي أُمور اعتباريّة وعاء تحقّقها عالَم الاعتبار.

(١) الكفاية ١: ٩٨، الفوائد: ٢٨٥ سطر ٩.

الثالث: أنّه للمعاني المُنشَأة بالألفاظ إضافات كلّها من الأمور الاعتباريّة التي لاوعاء لها إلاّ في ظرف الاعتبار. مثلاً: للوجوب إضافة إلى الآمر إضافة صدوريّة، وإضافة إلى المأمور إضافة انبعاثية، وإضافة إلى الأمر إضافة منشئيّة وإضافة إلى المتعلَّق إضافة تعلّقيّة اوّليّة، وإضافة إلى الموضوع إضافة تعلّقية ثانويّة تبعيّة، وكلّ هذه الإضافات تعتبر من نفس الإنشاء الخاص المتخصّص بالخصوصيّات، ولاوجود لشيء منها في الخارج.

ومن ذلك يعلم انّ نحو تعلّق الوجوب وغيره بالمتعلَّق والموضوع ليس نحو تعلّق الأعراض بالموضوعات، ولاقيام للمعاني المنشاة بالموضوعات والمتعلَّقات قيام حلول وعروض، بل قيامها كنفسها من الاعتباريّات التي لاتحقّق لها في الخارج.

إذا عرفت ماذكرنا فاعلم: انّ المعروف المرسل على ألسنة الأصحاب إرسال المسلّمات: انّ الأحكام الخمسة بأسرها متضادّة [١] يمتنع اجتماعها في موضوع واحد، والظاهر المصرّح به في كلام كثير من المحقّقين [٢] انّ المراد بالأحكام هي الأحكام البعثيّة والزجريّة وغيرهما المنشاة بالألفاظ الإنشائيّة وغيرها من أداة الإنشاء، كمايظهر من تتبّع اقوالهم فيما نحن فيه وأبواب اجتماع الأمر والنهي والترتّب والجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة وغيرها.

وهذا ممّا لاأساس له؛ لعدم صدق تعريف الضدّ عليها، فإنّ الضدّين هما

---

(١) القوانين ١: ١٤٢ سطر ١٤، فوائد الأُصول ١: ٣٩٦.

(٢) نهاية الدراية ١: ٢٥٩ و٢٦٦ ـ ٢٦٧.

الأمران الوجوديّان، وهذه الأحكام ليست من الأمور الوجوديّة، بل من الاعتباريّات كما عرفت.

وأيضاً نحو تعلّق هذه الأحكام بالموضوع والمتعلّق والآمر والمأمور ليس حلوليّاً عروضيّاً نحوَ قيام الأعراض بالموضوعات، بل قيامها بها قياماً اعتباريّاً لاتحقّق له أصلاً، فلايمتنع اجتماعها في محلّ واحد، فلهذا يجوز اجتماع الأمر والنهي في الواحد الشخصي بجهة واحدة من شخصين أو من شخص واحد مع الغفلة، ولو كان بينها تضادّ لكان هذا ممتنعاً بالضرورة، كما انّ البياض والسواد لايجتمعان ولو كان موجدهما شخصين.

وبعبارة أُخرى: إذا كانت الضدّيّة بين نفس الأحكام لوجب أن يمتنع اجتماعها مطلقاً بلا دخالة للجاعل والموجد فيه؛ لعدم دخالة الجاعل في حقيقة مجعولاته وأحكامها المترتّبة عليها، والضدّيّة من الأحكام المتأخّرة عن المجعولات المتأخّرة عن الجعل المتأخّر عن الجاعل، فكيف يمكن دخالته فيها؟!

نعم يمتنع اجتماع الحكمين أو الأحكام في موضوع واحد شخصيّ بجهة واحدة من شخص واحد، لامن أجل تقابل التضادّ بينها، بل من أجل أمرين آخرين:

أحدهما: انّ مبادئها من المصالح والمفاسد والحبّ والبغض وترجيح الوجود والعدم والإرادة والكراهة مّما يمتنع اجتماعها فيه.

وثانيهما: انّ الأمر إنّما يكون لغرض انبعاث المأمور نحو إيجاد المأمور

به، والنهي لغرض امتناعه عنه وتركه إيّاه، ولمّا كان الجمع بينهما ممتنعاً يكون الجمع بين الأمر والنهي من آمر واحد مع العلم لغواً باطلاً، كما انّ الأمر بشيء محال ممتنع، فملاك الامتناع فيما نحن بصدده هو ملاك امتناع الأمر بالمحال من آمر عالم عاقل، لاانّ الملاك هو لزوم اجتماع الضدّين؛ حتّى تكون الأوامر والنواهي ممّا يمتنع اجتماعها بنفسها كما لايخفى.

وممّا ذكرنا في الضدّية يعرف حال المِثْليّة بين الأحكام، وانّ اجتماع الأمرين في موضوع واحد ممّا لايمتنع.

نعم قد يمتنع الاجتماع لأجل اللّغويّة، فإنّ الآمر إذا عرف من حال المامور انه يمتثل أمره بمجرّد صدوره لامعنى لأمره ثانياً، ويكون أمره الثاني لغواً لايصدر من عاقل ملتفت. .

نعم اجتماع الإرادتين أو الكراهتين في موضوع واحد ممتنع، لكن قد تكون الإرادة الواحدة المتعلّقة بموضوع مبدأ لصدور أوامر متعدّدة إذا عرف من حال المامور عدم انبعاثه بالأمر الأوّل بل يحتاج إلى التكرار والتاكيد، ومثل الأوامر والنواهي الشرعيّة المتعلّقة بالموضوعات المهمّة لأجل إفادة أهميّتها، وهذا ممّا لاإشكال فيه.

في بيان حال أخذ القطع والظن في موضوع مثله أو ضده

إذا عرفت مافصّلنا لك فلابدّ من صَرف عِنان الكلام إلى حال أخْذ القطع أوالظنّ بحكم في موضوع مثله اوضدّه على اصطلاحهم، وقد فرغنا عن امتناع

أخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم[(١)]، وقلنا: إنه لايمكن حتّى بنتيجة التقييد[(٢)].

ومنه يعرف حال الظنّ لاشتراكهما في الملاك، فلانطيل بإعادته.

وامّا اخذهما في موضوع مثله اوضدّه فما يمكن أن يكون وجه الامتناع أمور[(٣)]:

الأوّل: اجتماع الضدّين أو المثلين، فقد عرفت حاله، وأنّه ممّا لاأساس لذلك.

الثاني: لزوم اجتماع المصلحة والمفسدة في موضوع وحدانيّ شخصيّ.

وفيه: أنّه لامانع من كون موضوع ذا مصلحة بعنوانه الذاتي، وكونه بعنوان المقطوعيّة أوالمظنونيّة ذامفسدة أومصلحة أُخرى، كما أنّه يمكن أن تكون عطيّة زيد راجحة ذات مصلحة لك بذاتها، لكنها مع علم عدوّك بها مرجوحة ذات مفسدة.

---

(١) لكن فصلنا أخيراً بين الذي [هو] تمام الموضوع، فيجوز، و[الذي هو] بعضه فلا، وكذا الظن. [منه قدس سره]

(٢) انظر صفحة رقم: ٩٦.

(٣) والتحقيق: التفصيل بين المأخوذ تمام الموضوع فلاياتي من المحذورات فيه ابداً؛ لانه مع تعدّد العنوانين ـ اللذين هما مَركب الحكم ـ تدفع المحذورات طرّاً، حتى لزوم اللّغويّة والأمر بالمحال:

امّا اللّغويّة: فلانّ الطرق إلى إثبات الحكم او موضوعه كثيرة، فجعل الحرمة على الخمر والترخيص على معلوم الخمريّة لايوجب اللغوية بعد إمكان العمل به لاجل قيام طرق أُخر، وكذا الحال في معلوم الحرمة.

وامّا لزوم الامر بالمحال: فلانّ امر الآمر ونهيه لايتعلقان إلاّ بالممكن، وعروض الامتناع في مرتبة الامتثال ـ كباب التزاحم ـ لايوجب الامر بالمحال، كما حقق في محلّه. [منه قدس سره]

وبالجملة: كثيراً مايكون اختلاف العناوين موجباً لاختلاف المصالح والمفاسد.

الثالث: لزوم اجتماع الإرادة والكراهة في موضوع واحد.

وفيه: أنّه مع اختلاف العناوين واختلاف المصالح والمفاسد لامانع من تعلّق الإرادة والكراهة.

وبعبارة أُخرى: مايمتنع تعلّقها به هو الموضوع الواحد الذي له صورة وحدانيّة في النفس، وأمّا مع اختلاف العناوين فتكون صورها مختلفة فيها، وتعلّق الإرادة بواحد منها والكراهة بالأُخرى ممّا لامانع منه.

وبالجملة: الخمر ومعلوم الخمريّة ومظنون الخمريّة لهاصور مختلفة وشخصيّات متكثّرة في النفس، ويجوز تعلّق الإرادة والكراهة بها، وليست الصور الذهنيّة مثل الموضوعات الخارجيّة؛ حيث إنّ ذات الموضوع الخارجي محفوظة مع اختلاف العناوين، بخلاف الصور الذهنيّة، فإنّ الموضوع مع كلّ عنوان له صورة على حدة.

الرابع: لزوم اللّغويّة في بعض الموارد.

الخامس: لزوم الأمر بالمُحال في بعض الموارد.

والعمدة في الباب هي هذان الوجهان، فكلّما لزم ـ من تعلّق حكم بموضوع وتعلّق حكم آخر بمعلوم الحكم او مظنونه ـ احدُ هذين الوجهين أو كلاهما، فيمتنع، ومعلوم أنّ الموارد مختلفة في هذاالوادي، فربّما يلزم في موردٍ اللّغويّةُ دون مورد آخر، وكذا الوجه الخامس.

مثلاً : لوتعلّق حكم بموضوع، فتعلّق حكم مماثل به بعنوان المقطوعية قديكون لغواً، وهو ما إذا أُحرز إتيان المأمور بمجرّد القطع والإحراز، وقديكون لازماً، وهو كلّ مورد أُحرز عدم الإتيان إلاّ بعد تعلّق أمر آخر بالمُحرَز المقطوع، وقد يكون راجحاً إذا احتمل انبعاثه بالأمر الثاني، بل لايبعد ان يكون في هذه الصورة ايضاً لازماً. هذا في الأحكام الجزئيّة والشخصيّة.

وامّا الأحكام الكلّية فتعلّقها مطلقاً لايكون لغواً؛ لعدم تحقّق إحراز الإتيان.

وامّا الحكم المضاد ـ على اصطلاحهم ـ فالظاهر انّه في مورد القطع غير ممكن، فلايمكن أن يكون الخمر حراماً ومقطوع الخمرية اوالحرمة واجباً، لالأجل اجتماع الضدّين، بل لأجل لزومِ طلب المُحال ـ فإنّ امتثال التكليفين مُحال ـ ولزومِ لَغويّة جعل الحرمة للموضوع كما لايخفى.

ولوفرضنا كون الخمر حراماً ومقطوع الخمريّة او الحرمة مرخصاً فيه، يكون ـ أيضاً ـ ممتنعاً للزوم اللّغويّة، فإنّ جعل الحرمة للخمر إنّما هو لغرض صيرورة المأمور بعد علمه بالحكم والموضوع ممتنعاً تاركاً، فجعلُ الترخيص في هذا المورد نقضٌ للغرض، اوجعل الحرمة للخمر يصير لغواً باطلاً.

وكذا لوتعلّق الوجوب بموضوع لايمكن تعلّق الحرمة به بعنوان مقطوع الحكم أو الموضوع؛ للزوم الأمر بالمُحال اواللّغويّة، ولايمكن تعلّق الترخيص به للزوم اللّغوية.

إلاّ أن يقال: إنّ إمكان الإتيان بالمأمور به أوترك المنهيّ عنه بإحرازهما

بسائر الطرق غير العلم يدفع اللّغويّة والمحاليّة. نعم هذا لازم بناءً على أخذ العلم بالجهة الجامعة بينه وبين الطرق موضوعاً، لا الجهة الجامعة المتخصّصة بالعلم.

هذا حال العلم.

وأمّا الظنّ ـ سواء كان حجّة أم لا ـ فالظاهر عدم المانع من تعلّق حكم **مماثل** أو مضادّ بعنوانه:

أمّا الظنّ غير المعتبر فواضح؛ لعدم لزوم اللّغويّة أو الأمر بالمُحال:

أمّا عدم لزوم اللّغويّة، فلأنّ جعل الحكم لموضوع له موارد للعمل لايكون لغواً، ولو جعل حكم آخر لمورد لايكون منجّزاً للتكليف، فالظنّ غير المعتبر لمّا لم يكن منجِّزاً للتكليف لامانع في جعل حكم مضادّ له، ولايلزم منه لَغويّة جعل الحكم لنفس الموضوع، فإنّ له موارد للعمل.

و منه يعلم عدم لزوم طلب المُحال؛ لأنّ الظنّ غير المعتبر لم ينجِّز التكليف المتعلّق بالموضوع، فلم يبقَ إلاّ التكليف المتعلّق بالمظنون.

وكذا لامانع من تعلّق الحكم المماثل؛ لعدم لزوم المحذورين أصلاً.

وأمّا الظنّ المعتبر: فإن كان دليل اعتباره مختصّاً بكشف هذا الموضوع أو الحكم الذي تعلّق به، فلايمكن جعل حكم مضادّ له؛ للزوم اللّغويّة في دليل الإحراز أو لزوم الأمر بالمُحال.

وإن كان دليل الاعتبار مطلقاً شاملاً له ولغيره يكون جعل الحكم المضادّ بمنزلة المخصِّص لدليل الاعتبار، ويصير حكمه حكم الظنّ غير المعتبر، وأمّا في جعل الحكم المماثل فحال الظنّ المعتبر حال القطع.

في نقل كلام بعض المشايخ والإشارة إلى وجوه الخلط فيه

تنبيه: وممّا ذكرنا يعرف حال ماذكره الأصحاب من الخلط والاشتباه، خصوصاً مافصله بعض مشايخ العصر رحمه الله ـ على مافي تقريرات بحثه ـ فإنّه بعد بيان الأقسام المتصوّرة وبيان إمكان أخذ الظنّ موضوعاً لحكم آخر مطلقاً إلاّ فيما أُخذ تمام الموضوع على وجه الطريقيّة، كما تقدَّم في العلم وتقدّم مافيه، وحال مانحن فيه حال العلم إشكالاً وجواباً فراجع[1].

قال ـ قدّس سرّه ـ ماملخّصه: وأمّا أخذه موضوعاً لمضادّ حكم متعلّقه فلايمكن مطلقاً، من غير فرق بين الظنّ المعتبر وغيره؛ للزوم اجتماع الضدّين ولو في بعض الموارد، ولايندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي، بل يلزم منه الاجتماع في محلّ واحد.

وأمّا أخذه موضوعاً لحكم المماثل، فإن لم يكن الظنّ حجّة فلامانع منه، فإنّ في صورة المصادفة يتاكد الحكمان، فإنّ اجتماع المِثْلين إنّما يلزم لوتعلّق الحكمان بموضوع واحد وعنوان واحد، وأمّا مع تعلّقهما بالعنوانين فلايلزم إلاّ التاكّد.

وأمّا الظنّ الحجّة فلايمكن أخذه موضوعاً للمماثل، فإنّ الواقع في طريق إحراز الشيء لايكون من طوارئه؛ بحيث يكون من العناوين الثانويّة الموجبة لحدوث ملاك غير ماهو عليه من الملاك؛ لأنّ الحكم الثاني لايصلح لأن يكون

(١) انظر صفحة رقم: ٩٤ ومابعدها.

محرّكاً وباعثاً لإرادة العبد، فإنّ الانبعاث إنّما يتحقّق بنفس إحراز الحكم الواقعيّ المجعول على الخمر، فلامعنى لجعل حكم آخر على ذلك المحرَز، كما لايعقل ذلك في العلم أيضاً.

وزاد ـ قدّس سرّه ـ في فذلكته: انّ الظنّ الغير المعتبر لايصحّ أخذه موضوعاً على وجه الطريقيّة لالمماثل ولالمخالف، فإنّ أخذه على وجه الطريقيّة هو معنى اعتباره؛ إذ لامعنى له إلاّ لحاظه طريقاً.

وأمّا أخذه موضوعاً لنفس متعلّقه إذا كان حكماً فلامانع منه بنتيجة التقييد مطلقاً، بل في الظنّ المعتبر لايمكن ولو بنتيجة التقييد [1] فإنّ أخذ الظنّ حجّة محرِزاً لمتعلّقه معناه انه لادخل له في المتعلّق؛ إذ لو كان له دخل لما أُخذ طريقاً، فأخذه محرِزاً مع أخذه موضوعاً يوجب التهافت ولو بنتيجة التقييد، وذلك واضح[2] انتهى.

وفيه مواقع للنظر نذكر بعضها إجمالاً، فنقول:

أمّا قضيّة اجتماع الضدّين فقد عرفت حالها، وأنّها ممّا لاأساس لها أصلاً.

وأمّا تفرقته بين الظنّ المعتبر وغيرالمعتبر في الحكم المماثل ففيها:

أوّلاً: انّ اختلاف العنوانين إن كان رافعاً لاجتماع المِثْلين فهو رافع لاجتماع الضدّين أيضاً، فإنّ محطّ الأمر والنهي إذا كان عنوانين مختلفين ولو

(١) وردت العبارة في المصدر هكذا: (فإن كان ذلك بنتيجة التقييد فلامحذور فيه ... ، وإن كان بالتقييد اللحاظي فهو مما لايمكن، من غير فرق بين الظن المعتبر وغير المعتبر، بل في الظن المعتبر لايمكن ولو بنتيجة التقييد...) فوائد الأُصول ٣ : ٣٥.

(٢) فوائد الأُصول ٣ : ٣٢ ومابعدها.

اتّفق اجتماعهما في موضوع واحد، فهو كما يرفع اجتماع المِثْلين يرفع اجتماع الضدّين.

وأمّا إذا كان أحد العنوانين محفوظاً مع الآخر ـ كما فيما نحن فيه، فإنّ الخمر محفوظة بعنوانها مع مظنون الخمريّة ـ فكما لا يرفع معه التضادّ لا يرفع معه اجتماع المِثْلين.

وثانياً: انّ ماذكره من ميزان اجتماع المثلين وميزان التأكّد مما لاأساس له أصلاً، فإنّ التأكّد إنّما هو مورده فيما إذا كان العنوان واحداً وتعلّق الأوامر المتعدّدة به تأكيداً، وحديث اجتماع المِثْلين كالضدين ممّا لا اصل له كما عرفت، فإنّ الإرادة المتعلّقة بموضوع مهتم به كما قد تصير مبدأ للتأكيد بأداته، كذلك قدتصير مبدأ لتكرار الأمر والنهي تأكيداً، كالأوامر والنواهي الكثيرة المتعلّقة بعنوان الصلاة والزكاة والحجّ وعنوان الخمر والميسر والربا في الشريعة المقدّسة، فهل هذه من قبيل اجتماع المِثْلين؟!

نعم تعلّق الإرادتين بعنوان واحد ممّا لايمكن؛ لأنّ تشخّص الإرادة بالمراد. هذا حال العنوان الواحد.

وأمّا مع اختلاف العنوانين فلايكون من التأكيد أصلاً وإن اتّفق اجتماعهما في موضوع واحد، فإنّ لكّل واحد من العنوانين حكمه، ويكون الموضوع مَجمعاً لعنوانين ولحكمين، ويكون لهما إطاعتان وعصيانان، ولاباس به.

وماشتهر بينهم: أنّ قوله: «أكرم العالم» و«أكرم الهاشمي» يفيد التأكيد

إذا اجتمعا في مصداق واحد[١] ممّا لااصل له.

وثالثاً: انّ ماافاد: من انّ الظنّ المعتبر لايمكن اخذه موضوعاً لحكم المماثل، معلّلاً تارةً بانّ المحرِز للشيء ليس من العناوين الثانويّة الموجبة لحدوث الملاك، وتارةً بانّ الحكم الثاني لايصلح للانبعاث، وإن خلط الفاضل المقرّر ـ دام علاه ـ في تحريره.

فيرد على الأوّل: انّ عدم كون الظنّ المحرِز من العناوين الثانويّة التي توجب الملاك هل هو من جهة كون الظنّ مختلفاً مع الواقع المظنون في الرتبة، فيلزم ان يكون الظنّ الغير المعتبر ـ ايضاً ـ كذلك، او من جهة الاعتبار الشرعيّ، ففيه: انّه ايّ دليل قام على انّ الاعتبار الشرعيّ ممّا ينافي الملاكات الواقعيّة ويرفعها؟!

وبالجملة: لافرق بين الظنّ المعتبر وغيرالمعتبر إلاّ في الجعل الشرعيّ، وهو ممّا لايضادّ الملاكات النفس الأمريّة.

مع انّ الظنّ والقطع كسائرالعناوين يمكن أن يكونا موجبين لملاك آخر.

ويرد على الثاني: انه يمكن ان لاينبعث العبد بأمر واحد وينبعث بأمرين او اوامر، وإمكان الانبعاث يكفي في الأمر، ولولاذلك لصارت التاكيدات كلّها لغواً باطلاً، مع انّ المظنون بما انّه مظنون يمكن ان يكون له ملاك مستقلّ في مقابل الواقع، كما هو المفروض فيما نحن فيه، فيتعلّق به امر مستقلّ.

وامّا ما افاد في فذلكته: من انّ اخذ الظنّ على وجه الطريقيّة هو معنى

(١) فوائد الأصول ٣: ٣٦.

اعتباره، ففيه: أنّه ممنوع، فإنّ الظنّ لمّا كان له طريقيّة ناقصة وكاشفيّة ضعيفة ذاتاً، يمكن أن يؤخذ على هذا الوجه موضوعاً، في مقابل الصفتيّة التي معناها أن يؤخذ مقطوع النظر عن كاشفيته.

وأمّا معنى اعتباره فهو أن يجعله الشارع طريقاً وكاشفاً بالجعل التشريعيّ، فمجرّد لحاظ الشارع طريقيّته لايلازم اعتباره شرعاً، فضلاً عن أن يكون معناه.

وإن شئت قلت: إنّ لحاظ الطريقيّة من مقولة التصوّر، وجعل الاعتبار من الإنشاء والحكم، ولاربط بينهما ولاملازمة، فضلاً عن أن يكون أحدهما معنى الآخر.

مضافاً إلى أنّ لحاظ الطريقية لوكان بمعنى جعل الاعتبار وجعل الطريقيّة، لابدّ وأن يلتزم بامتناعه في القطع؛ لأنّ جعل الطريقيّة والاعتبار فيه ممتنع، فلحاظ القطع الطريقيّ موضوعاً مطلقاً يصير ممتنعاً.

اللّهمّ إلاّ [أن] يدّعى أنّ ذاك اللحاظ عين معنى الاعتبار أعمّ من الاعتبار الذاتي أوالجعلي، وهو كماترى.

وأمّا ماأفاد: من أنّ أخذ الظنّ بالحكم موضوعاً لنفسه لامانع منه بنتيجة التقييد، فقد عرفت مافيه في أخذالعلم كذلك من لزوم الدور.

وأمّا ماأفاده أخيراً: من عدم جواز أخذ الظنّ المعتبر موضوعاً لحكم متعلّقه، معلّلاً بأنّ أخذ الظنّ محرِزاً لمتعلّقه معناه أنه لادَخْل له فيه، وهو ينافي الموضوعيّة.

ففيه : انّ ذلك ممنوع جداً، فإنّ الملاك يمكن ان يكون في الواقع المحرَز بهذا الظنّ بعنوان المحرِزيّة، فلابدّ من جعل المحرِزية للتوصّل إلى الغرض، لكن اخذ الظن كذلك مُحال من راس؛ للزوم الدور.

والذي يسهّل الخطب انّ ماذكر من اقسام الظنّ الموضوعيّ مطلقاً ـ بل والقطع غالباً ـ مجرّد تصوّرات لاواقع لها، والتعرّض لها إنّما هو تبعاً للمشايخ رحمهم اللّه تعالى .

الموافقة الالتزاميّة

قوله: الأمرالخامس... إلخ [1].

وفيه مطالب:

المطلب الأوّل
في حال الموافقة الالتزاميّة في الأصول والفروع

وتوضيحها يتوقّف على تمهيد مقدّمات:

المقدمة الأولى:

انّ الأصول الاعتقاديّة تكون على أقسام:

منها: ماهي ثابتة بالبرهان العقليّ من غير دخالة النقل والنصّ فيها، بل لو ورد في الكتاب والسنّة مابظاهره المنافاة لها لابدّ من تاويله أو إرجاع علمه إلى

(١) الكفاية ٢: ٢٧.

أهله، كوجود المبدأ المتعال وتوحيده وسائر صفاته الكماليّة وتنزيهه عن النقص، وكأصل المعاد بل والجسمانيّ منه ـ أيضاً ـ على ماهو المبرهن عند أهله[1]، وكالنُبوّة العامّة وأمثالها من العقليّات الصِّرفة، فما وقع في كلام بعض أعاظم المُحدّثين من انّ المُعوّل عليه في التوحيد هوالدليل النقليّ[2] ممّا لاينبغي أن يصغى إليه، ولايَستأهل جواباً ورداً.

ومنها: ماهي ثابتة بضرورة الأديان أودين الإسلام، كبعض أحوال المعاد والجنّة والنار والخلود في النار وأمثالها، أوضرورة المذهب.

ومنها: ماهي ثابتة بالنصّ الكتابي أوالنقل المتواتر.

وأمّا غيرها ممّا ورد فيه رواية أو روايات، فقد يحصل منها العلم أوالاطمئنان وقد لايحصل.

والفروع الشرعيّة أيضاً: تارةً تكون ثابتة بضرورة الدين كوجوب الصلاة والحجّ، وتارةً بضرورة المذهب كوجوب حبّ أهل البيت وحرمة بغضهم، وتارةً بالنقل المتواتر أوالنصّ الكتابي أوالإجماع، وتارةً بغيرها من الأدلّة الاجتهاديّة والفقاهتية، وربّما تثبت بالعقل أيضاً.

المقدمة الثانية:

أنّ الأحوال القلبيّة من الخضوع والخشوع والخوف والرجاء والرضا

---

(١) الاسفار ٩: ١٨٥ ومابعدها، كشف المراد: ٣٢٠ـ٣٢١، اللوامع الإلهيّة: ٣٧١ـ٣٧٢، إرشاد الطالبين: ٤٠٦ـ٤٠٩.

(٢) أنظر غاية المرام في شرح تهذيب الأحكام: ٤٦ (مخطوط).

والسخط وأمثالها إنّما تحصل في النفس قهراً تبعاً لمبادئها الحاصلة فيها بعللها؛ بحيث لو حصلت المبادىء فيها تتبعها تلك الحالات بلادخالة إرادة واختيار أصلاً.

مثلاً: العلم بوجود المبدأ وعظمته وقهّاريّته يوجب الخضوع والخشوع لدى حضرته ـ جلّت كبرياؤه ـ والخوف منه، والعلم برحمته الواسعة وجوده الشامل وقدرته النافذة يوجب الرجاء والوثوق.

وكلّما تمّت المبادىء وكملت، تمّت وكملت الحالات القلبيّة؛ أي درجات الثمرات تابعة لدرجات المبادىء، ولايمكن تحصيل النتائج إلاّ بتحصيل مبادئها، ولايمكن حصول تلك الحالات بالإرادة وجعل النفس من دون تحقّق المبادىء، ومع تحقّقها تحصل قهراً وتبعاً من غير دخالة الإرادة والاختيار فيها.

المقدمة الثالثة:

انّ عقدالقلب والالتزام بشيء والانقياد والتسليم القلبي لأمرٍ، من الأحوال القلبيّة التي لاتحصل بالإرادة والاختيار من دون حصول مبادئها، فضلاً عن حصولها مع تحقّق أضداد مبادئها أومبادىء أضدادها، فإذا حصلت مبادئها في النفس لايمكن تخلّف الالتزام والتسليم والانقياد القلبيّ عنها، ولايمكن الالتزام بمقابلاتها وأضدادها، فتخلّفها عن المبادىء ممتنع، كما أنّ حصولها بدونها ـ أيضاً ـ ممتنع.

إذا عرفت ذلك فاعلم: انّ الأصول الاعتقاديّة البرهانيّة أوالضروريّة

أوغيرها إذا حصلت بمبادئها في النفس لايمكن تخلّف الالتزام والتسليم والانقياد القلبيّ عنها، ولايمكن الالتزام بأضدادها؛ مثلاً من قام البرهان الأوّليّ عنده على وجود المبدأ المتعال ووحدته لايمكن له اختياراً وإرادةً الالتزامُ وعقدُ القلب بعدم وجوده ووحدته تعالى، كما لايمكن عقد القلب حقيقة على ضدّ أمر محقَّق محسوس، كعقد القلب على أنّ النار باردة، وأنّ الشمس مظلمة، وأنّ الكوكب الذي يفعل النهار هوالمشتري، وقس على ذلك كلّيّة الاعتقاديّات والفرعيّات الضروريّة والمسلَّمة، فكما لايمكن عقد القلب والالتزام على ضدّ أمر تكويني لايمكن على ضد أمر تشريعيّ بالضرورة والوجدان.

ومايتوهّم [١] انّ الكفر الجحوديّ يكون من قبيل الالتزام القلبيّ على خلاف اليقين الحاصل لصاحبه ـ كما قال تعالى ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾ [٢] ـ فاسد؛ فإنّ الجحود عبارة عن الإنكار اللسانيّ، لاالالتزام القلبي كما هو واضح.

وكذلك الحال في الفرعيّات الثابتة بالطرق والأمارات وسائرالحجج الشرعيّة، فإن الالتزام بها والتسليم لها مع حصول مقدّماتها والعلم بها قهريّ تبعيّ، لاإراديّ اختياريّ، والالتزام على خلافها غير ممكن، فلايمكن للّذي ثبت عنده بالحجّة الشرعيّة انّ حكم الغسالة هوالنجاسة ان يلتزم بطهارتها شرعاً، أو لايلتزم بنجاستها، إلاّ ان يرجع إلى تخطئة الشارع، وهو خلاف

(١) نهاية الدراية ١ : ١١٢ سطر ٢٠.

(٢) النمل : ١٤.

الفرض.

فما اشتهر بينهم من حرمة التشريع ووجوب الموافقة الالتزاميّة [١]، إن كان المراد من التشريع هو البناء والالتزام القلبي على كون حكم لم يكن من الشرع ـ أو لم يعلم كونه منه ـ أنّه منه، ومن وجوب الالتزام هو الالتزام القلبي ـ بالاختيار والجعل ـ للأحكام الشرعية والأصول الاعتقاديّة، كما هو ظاهر كلماتهم بل صريحها، فهو ممّا لا يرجع إلى محصّل، فإنّ التشريع بهذا المعنى غير ممكن، فضلاً عن أن يكون متعلّقاً للنهي الشرعيّ، وكذلك الالتزامُ بالأحكام الشرعيّة ـ لمن يعتقد الرسالة، وثبتت عنده الأحكام بطرقها وأدلّتها ـ واجبُ التحقّق ممتنع التخلّف، ولا يكون تحت اختيار العبد وإرادته حتّى يكون مورداً للأمر.

وإن كان المراد من التشريع هو إدخال ماليس في الدين فيه، افتراءً على اللّه ـ تعالى ـ وعلى رسوله ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ فهو أمر ممكن واقع محرّم بالضرورة، وكذلك الموافقة الالتزامية إن كان المراد منها هو البناء القلبي على الالتزام العملي والإطاعة لأمر المولى، والمخالفة هي البناء على المخالفة العمليّة، فهما أمران معقولان يكونان من شُعَب الانقياد والتجرّي.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ وجوب الموافقة الالتزاميّة وحرمة مخالفتها ـ على مايستفاد من كلام القوم ـ ممّا لا أساس لهما أصلاً، وماذهب إليه بعض سادة

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٦ ـ ٢٧، حاشية فرائد الأصول: ٤١ـ٤٢، درر الفوائد ٢: ١٩ ـ ٢٠، فوائد الأصول ٣: ٤٢ـ٤٣.

مشايخنا (١) ـ رحمهم اللّه ـ في القضايا الكاذبة من التجزّم على طبقها، وجعله مناطاً لصيرورة القضايا ممّا يصحّ السكوت عليها، وأنّ العقد القلبيّ عليها يكون جعليّاً اختياراً.

وقال شيخنا العلاّمة ـ أعلى اللّه مقامه ـ: إنّ حاصل كلامه: أنّه كما أنّ العلم قد يتحقّق في النفس بوجود أسبابه، كذلك قد تخلق النفس حالة وصفة على نحو العلم حاكية عن الخارج، فإذا تحقّق هذا المعنى في الكلام يصير جملةً يصحّ السكوت عليها؛ لأنّ تلك الصفة الموجودة تحكي جزماً عن تحقّق النسبة في الخارج(٢). انتهى.

فيرد عليه: انّ العلم والجزم ليسا من الأُمور الجعليّة الاختياريّة، فإنّهما من الأُمور التكوينيّة التي لاتوجد في النفس إلاّ بعللها وبأسبابها التكوينيّة، فهل يمكن جعل الجزم في النفس بأنّ الواحد ليس نصف الاثنين بل هو نصف الثلاثة، وأنّ النقيضين يجتمعان ويرتفعان؟!

وأمّا الإخبارات الكاذبة إنّما تكون بصورة الجزم، وليس في واحد منها حقيقة الجزم الجعليّ بل إظهار الجزم، والمناط في صحّة السكوت هوالإخبار الجزمي؛ أي الإخبارالذي بصورة الجزم، ولاربط للجزم القلبي في صحّة السكوت وعدمه، ولهذا لو اظهر المتكلّم ماهو مقطوع به بصورة الترديد لاتصير القضيّة ممّا يصحّ السكوت عليها.

---

(١) نقله عنه في درر الفوائد ١ : ٣٩.

(٢) المصدرالسابق.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّ في تلك القضايا المظهَرة بصورة الترديد ينشئ المتكلّم حقيقة الترديد في النفس، ويصير مردّداً جعلاً واختراعاً، وهو كما ترى.

فتحصّل: انّ جعليّة هذه الأوصاف النفسانيّة ممّا لاوجه صحّة لها.

المطلب الثاني
جريان الأصول لايدفع الالتزام بالحكم الواقعي

بناءً على ماذكرنا من كون الموافقة الالتزاميّة من الملتزم بالشريعة والمؤمن بها من الأمور القهريّة الغير الاختياريّة، لاالجعليّة الاختياريّة، تكون الموافقة الالتزاميّة على طبق العلم بالأحكام وتابعة له كيفيّةً وكميّةً، فإن كان العلم متعلّقاً بحكم تفصيلاً يتعلّق الالتزام به تفصيلاً، وإن كان متعلّقاً إجمالاً يكون الالتزام إجماليّاً، ففي دوران الأمر بين المحذورين ـ الذي يكون العلم بنحو الترديد والإجمال في المتعلّق ـ يكون الالتزام به أيضاً كذلك، فلوبنينا على جواز جعل حكم ظاهريّ في مورد الدوران بين المحذورين يكون الالتزام على طبق الحكم الظاهري؛ أي كما أنّه يجوز جعل الحكم الواقعي والظاهري في موضوع بعنوان الذات والمشكوك ـ مثلاً ـ ويكون تعلّق العلم بهما ممّا لامانع منه، كذلك الالتزام يكون على طبقه؛ أي التزام بحكم واقعيّ والتزام بحكم ظاهريّ بلاتناف بينهما، فجريان الأصول فيه ممّا لامانع منه من قبل لزوم الالتزام، كما انّ جريانها لايدفع الالتزام بالحكم الواقعيّ؛ لأنّ جريانها في طول

الواقع، ولايدفع به العلم بالحكم الواقعي.

بل لو بنينا على اختياريّة الالتزام وجعليّته فلاوجه لاختصاص محذور عدم الموافقة بما إذا لم تجرِ الأصول في الأطراف، كما مال إليه المحقّق الخراساني[١] ـ قدّس سرّه ـ لأنّ موضوع الالتزام بالحكم الواقعي في طول مجاري الأصول، والالتزام بالواقع مع الأصول في الرتبتين، ولاوجه لدفع أحدهما بالآخر، فتدبّر.

المطلب الثالث
عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي

في حال جريان الأصول العقليّة اوالشرعيّة في أطراف العلم الإجمالي فيما إذا دار الأمر بين المحذورين، وأمّا جريانها في غيره من موارد العلم الإجمالي فسيأتي حاله[٢].

والظاهر عدم جريان الأصول العقليّة مطلقاً في أطرافه؛ لعدم المجال للحكم العقليّ فيما هو ضروري تكويناً وحاصل بنفس ذاته، حتّى التخيير العقلي بمعنى الحكم بالتخيير؛ فإنّه لامعنى له بعد ضروريّة حصوله.

وأمّا الأصول الشرعيّة، مثل اصالة الحلّيّة والإباحة فلاتجري؛ لمناقضة مضمونها للعلم الإجمالي، فإنّ جنس التكليف معلوم، واصل الإلزام متيقّن،

---

(١) كفاية الأصول٢: ٣٠ـ٣١.

(٢) انظر الجزء الثاني صفحة: ١٧٧ ومابعدها، و٢٧١ ومابعدها.

فلاموضوع لأصل الحلّيّة والإباحة، فإنّ معنى الحلّيّة والإباحة عدم الإلزام في طرفي الوجود والعدم، وهذا ليس بمشكوك بل معلوم.

وأمّا أصالة البراءة ـ التي مستندها دليل الرفع والتوسعة ـ فالظاهر جريانها في طرفي الوجود والعدم، وتساقطهما بالتعارض أو بواسطة العلم بالخلاف.

ولو قلنا بعدم الجريان فإنّما هو بواسطة العلم بالخلاف، وهذا مناقضة بالعرض ومن باب الاتّفاق، لامناقضة في مفاد الدليل والجعل؛ لأنّ الرفع والتوسعة في كلّ طرف لايكون مفادها التوسعة والرفع في الطرف الآخر، حتّى يناقض جنس التكليف المعلوم، فموضوع الأصل الذي هو الشكّ في نوع التكليف محقّق في كلّ واحد من الطرفين في حدّ نفسه.

الإشكال على بعض محققي العصر

وما أفاد بعض مشايخ العصر قدّس سرّه ـ على مافي تقريراته[1] ـ من أنّ المحذور في جريان البراءة الشرعيّة هو أنّ مدركها قوله: (**رفع مالايعلمون**)[2]، والرفع فرع إمكان الوضع، وفي مورد الدوران بين المحذورين لايمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما، لاعلى سبيل التعيين ولاعلى سبيل التخيير، ومع عدم إمكان الوضع لايعقل تعلّق الرفع، فادلّة البراءة الشرعيّة لاتعمّ المقام.

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٤٤٨.

(٢) توحيد الصدوق: ٢٤/٣٥٣ باب ٥٦، الخصال: ٩/٤١٧، الوسائل ١١: ١/٢٩٥ باب ٥٦ من ابواب جهاد النفس.

فيرد عليه :

أوّلاً : انّ مالايمكن الوضع [فيه] هوالوجوب والحرمة كلاهما ـ أي المجموع من حيث هو مجموع ـ والأفراد بهذه الحيثيّة ليست مشمولة للأدلّة مطلقاً، فإنّ مفادها هوكلّ فرد فرد بعنوانه، لابعنوان المجموع، ولو كانت مشمولة بهذه الحيثيّة ـ أيضاً ـ يلزم ان يكون كلّ فرد مشمول الدليل مرّتين بل مرّات غيرمتناهية : مرّة بعنوان ذاته، ومرّات غيرمتناهية بعنوان الاجتماعات الغير المتناهية، وهو ضروريّ البطلان.

وثانياً : أنّه يلزم بناءً على ذلك عدم جريان أصالة البراءة وغيرها في غير مورد دوران الأمر بين المحذورين ؛ لمناقضة مفادها مع المعلوم بما أنّه معلوم، فإنّ الرفع عن كلا الطرفين يناقض الوضع الذي في البين، مع اعترافه بجريانها إذا لم يلزم منه مخالفة عمليّة.

وثالثاً : أنّه لو فرضنا انّ حديث الرفع يشمل المجموع ـ أيضاً ـ لنا ان نقول بجريانه في الدوران بين المحذورين وغيره ؛ لشموله بالنسبة إلى كلّ فرد فرد بنفسه، فالفرد بعنوان ذاته مشمول للدليل، وإن كان بعنوان اجتماعه مع غيره غيرمشمول له، ولايتنافى عدمُ المشموليّة بعنوان مع المشموليّة بعنوان ذاته.

هذا كلّه إذا كان مراده ـ قدّس سرّه ـ من قوله : لايمكن وضع الوجوب والحرمة كليهما ؛ هوالمجموع. وإن كان مراده الجميع بنحو الاستغراق، فمناقضته مع التكليف في البين لاتُنافي الجريان في كلٍّ واحد من حيث هو، بل لازمها السقوط بعد الجريان، كما هو الشأن في كلّ مورد يكون كذلك.

وأمّا الاستصحاب فما كان مفاده مناقضاً لأصل الإلزام وجنس التكليف كاستصحاب الاستحباب والكراهة والإباحة فعدم جريانه معلوم؛ لعدم الموضوع له.

وأمّا استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة فالظاهر جريانهما وسقوطهما بالمعارضة، كما عرفت في جريان أصل البراءة، ولا مانع من جريانهما سوى ماأفاد العلاّمة الأنصاري (١) من عدم جريان الأُصول في أطراف العلم مطلقاً؛ للزوم مناقضة صدر الأدلّة مع ذيلها، وسيأتي مافيه (٢)، وسوى مافي تقريرات بعض المشايخ ـ قدس سرّه ـ وسيأتي مافيه، فانتظر (٣).

إن قلت: جريان الاستصحابين ـ بل مطلق الأُصول ـ في مورد الدوران يلزم منه اللّغويّة، فإنّ الإنسان ـ تكويناً ـ لايخلو عن الفعل أوالترك، وهما مفاد استصحاب عدم الوجوب وعدم الحرمة، فوجودهما وعدمهما على السواء، وكذا الحال في أصالة البراءة عن الوجوب والحرمة.

وإن شئت قلت: لامعنى لجريان الأصل العملي في مورد ليس فيه عمل يمكن التعبّد به، كما فيما نحن فيه، فإنّ أحد الطرفين ضروريّ التحقّق.

قلت: نعم، لوكان مفاد الأصل هو مجموع كلا الطرفين فمع لزوم اللّغويّة يلزم منه المناقضة مع المعلوم في البين، لكن قدعرفت مافيه.

---

(١) فرائدالأصول: ٤٢٩ سطر ١٠ـ١٣.

(٢) انظر صفحة رقم: ١٦٢.

(٣) انظر صفحة رقم: ١٦٤.

وأمّا مع ملاحظة كلّ واحد من الأصلين بحيال ذاته فلا يلزم من جريانه اللّغويّة، فإنّه مع استصحاب عدم الوجوب يجوز الترك، ومع استصحاب عدم الحرمه يجوز الإتيان، فاين يلزم اللّغويّة؟!

وأيضاً نفس الوجوب والحرمة من الأحكام الشرعيّة التي يجري فيها الاستصحاب بلاتوقّع أثر آخر.

نعم التعبّد بكليهما ممّا لايمكن؛ للعلم بمخالفة أحدهما للواقع، فلهذا يتساقطان بالتعارض. وهاهنا أمور أخر موكولة إلى محلّها.

في عدم تفاوت الآثار العقلية للقطع الطريقي

قوله: الأمر السادس ... إلخ(١).

اقول: لاينبغي الإشكال في عدم تفاوت القطع الطريقي عقلاً فيما له من الآثار العقليّة من حيث الموارد والقاطع وأسباب حصوله، والتعرّض له ممّا لاطائل تحته، وماظاهره المخالفة مؤوّل أو مطروح. إنّما الكلام في بعض الجهات التي تعرّض [لها] بعض محقّقي العصر ـ رحمه اللّه ـ على مافي تقريرات بحثه.

قال في الجهة الأولى ماحاصله: نُسب إلى جملة من الأشاعرة(٢)

(١) كفاية الأصول ٢: ٣١ سطر ٩.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام ١: ١١٩ ـ ١٢٠، المحصول في علم أصول الفقه ١: ٢٩ ـ ٤٠، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٣٤.

إنكار الحسن والقبح العقليّين، وعدم دوران أحكام الشارع مدار المصالح والمفاسد، وأنّه ـ تعالى ـ مقترح في أحكامه من دون مرجّح، ولا مانع من الترجيح بلا مرجِّح، ولمّا كان هذا القول في غاية السقوط أعرض عنه المحقّقون منهم، والتزموا بثبوت المصالح والمفاسد، لكن اكتفوا بالمصلحة والمفسدة النوعيّة القائمة بالطبيعة في صحّة تعلّق الأمر ببعض الأفراد وإن لم يكن لتلك الأفراد خصوصيّة، ويصحّ ترجيح بعض الأفراد بلا مرجِّح على بعضها بعدما كان مرجّح في أصل الطبيعة، ومثّلوا برغيفي الجائع وطريقي الهارب مع تساوي الطرفين، فإنّه لا إشكال في اختيار أحدهما من غير مرجِّح أصلاً؛ لأن المفروض تساويهما من جميع الجهات.

قال الفاضل المقرّر [١] ـ دام علاه ـ: إنّ شيخنا الأُستاذ يميل إلى هذا القول بعض الميل، وهذا ليس بتلك المثابة من الفساد، ويمكن الالتزام به، ولا ينافيه تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد؛ لكفاية المصلحة النوعيّة في ذلك، وما لا يمكن الالتزام به هو إنكار المصالح والمفاسد مطلقاً؛ لعدم معقوليّة الترجيح بلا مرجّح[٢]. انتهى.

أقول: كما أنّ القول باقتراح الشارع الأحكام من غير مرجّح في غاية

---

(١) هو العالم الفاضل الشيخ محمد علي بن الشيخ حسن الجمالي القابچي الخراساني الكاظمي، ولد في سامراء سنة ١٣٠٩هـ وتلقى اوليات العلوم فيها على يد والده، هاجر إلى النجف الأشرف وحضر عند الميرزا النائيني، له عدة مؤلفات اشهرها فوائد الأصول، توفي سنة ١٣٦٥هـ. انظر نقباء البشر ٤: ١٣٨٦.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٥٧ـ٥٨.

السقوط، كذلك القول باقتراح الخصوصيّة من غير مرجِّح ـ أيضاً ـ في غاية السقوط، بل لافرق بينهما فيما هو ملاك الاستحالة عندالعقل أصلاً، فإنّ ملاكها هو تعلّق الإرادة ـ التي هي متساوية النسبة إلى الطرفين ـ بأحدهما من دون ملاكٍ، الذي يرجع إلى وجود الممكن بلاعلّة توجبه، وهو مساوق لخروج الممكن عن كونه ممكناً، وهو يساوق اجتماع النقيضين، وهذا الملاك متحقّق عيناً في ترجيح بعض الأفراد على بعض من غير مرجِّح.

وإن شئت قلت: إنّ استحالة الترجيح بلامرجِّح من الأحكام العقليّة الغير القابلة للتخصيص، فلو فرضنا أنّ ملاك الحكم يكون في الطبيعة نفسها بلا دخالة لخصوصيّة الأفراد فيه يكون نفس الطبيعة ـ بما هي ـ مأموراً بها، فاختصاص بعضها بالحكم والإيجاد أو الاختيار والبعث يكون من الترجيح بلامرجِّح والاختيار بلاملاك، ومجرّد كون الطبيعة ذات ملاك لايدفع استحالة التخصيص ببعض الأفراد بلامرجِّح وملاك، فإنّ كلّ ملاك لايدعو إلاّ إلى نفسه، ولامعنى لدعوته إلى غيره.

وبالجملة: استحالة الترجيح بلامرجِّح المنتهي بالآخَرة إلى الترجّح بلامرجِّح من ضروريّات الأحكام العقليّة اوالمنتهية إليها، من غير افتراق بين مواردها أصلاً.

وأمّا الأمثلة الجزئيّة ـ التي لاتكون تحت ملاك برهانيّ وضابطة ميزانيّة ـ فلا تفيد شيئاً، ولايُدفع بمثلها البرهان الضروريّ، مع أنّ اختيار بعض التي [هي] مورد النقض في الأمثلة لايكون بلامرجّح، بل له مرجّحات خفيّة قد

يغفل عن تفصيلها الفاعل أوالآمر ؛ مثل كون أحدهما أسهل تناولاً لكونه على يمينه ، أو توجّه النفس وتعلّق إدراكها بأحدهما أوّلاً ، أو أكثر من الآخر بالعلل الخفيّة .

فلو قيل : نحن نفرض التساوي من جميع الجهات واقعاً وفي نظر الفاعل .

قلنا : فإذن يمتنع تعلّق الإرادة بأحدهما ، وهذا الفرض مثل أن يقال : نحن نفرض تحقّق المعلول بلاعلّة موجبة ، أو تحقّق الإرادة من غيرعلّة وغاية ، أو نفرض اجتماع النقيضين ، وهذه مجرّد فروض لاواقع لها ، وأوهام لاحقيقة لها .

وبالجملة : يرجع الترجيح بلامرجِّح في جميع الموارد إلى وجود الممكن بلاعلّة ، وبطلانه من البديهيّات الأوّليّة ، ولافرق بين قول الأشاعرة الغير المحقّقين والمحقّقين منهم لو وجد بينهم محقّق ، ولوكان هذاالرأي والتفرقة أثرَ تحقيقهم ، فهو ـ كما ترى ـ ليس فيه أثر تحقيق أصلاً .

ثمّ إنّه قد أورد في الجهة الأولى من التقريرات كلاماً آخر ملخّصه : أنّ دعوى تبعيّة الأوامر والنواهي لمصالح ومفاسد في نفسها دون متعلّقاتها ضعيفة ولو إيجاباً جزئيّاً ، فإنّ المصلحة في الأمر ممّا لامعنى لها ، وإلاّ يلزم أن تتحقّق المصلحة بمجرّد الأمر بلا انتظار شيء آخر ، والأوامر الامتحانيّة التي مثلوا بها لذلك ليست كذلك ، فإنّ المصلحة فيها قائمة بإظهار العبد الإطاعة ، وهو لايتحقّق إلاّ بالجري على وفق المأمور به ، وأين هذا من كون المصلحة في نفس

الأمر؟!

فتحصّل: أنه لاسبيل إلى إنكار تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلّقات[١] انتهى.

وكلامه هذا يرجع إلى دعاوى ثلاث:

الأولى: عدم تصوّر كون المصالح والمفاسد في نفس الأوامر والنواهي مطلقاً.

الثانية: كونهما مطلقاً في المتعلّقات دون غيرها.

الثالثة: المناقشة في الأمثلة التي مثلوا بها وإرجاع المصلحة في الأوامر الامتحانية إلى المتعلّقات.

وفي كلّ من الدعاوى إشكال ونظر:

أمّا في الأولى: فلأنّه من الممكن أن تكون المصلحة في نفس الأمر، وتتحقّق بمجرّده بلا انتظار شيء آخر، وذلك مثل أن يكون غرض الآمر مجرد إظهار الآمرية بلاغرض في المتعلّق ولافي إظهارالعبد الإطاعة.

مثلاً: لو مرّالمولى على عدّة غلمان له، فتعلّق غرضه بمجرّد الآمريّة والناهويّة ـ فإنّهما بنفسهما لذيذان ـ فأمَرهم ونهاهم بلاانتظار عمل منهم، فلا إشكال في كون المصلحة في نفس الأمر، لا في المتعلّق ولافي إظهارالعبد الطاعة، ولهذا يسقط الغرض بمجرّد الأمر والنهي في مثله، ولعلّ بعض أوامر التقيّة من هذاالقبيل؛ أي من قبيل كون المصلحة في نفس الأمر، كما لو كان في

(١) فوائد الأصول ٣: ٥٩.

نفس إظهار الموافقة معهم مصلحة، فتأمّل.

وأمّا في الثانية: فلأنّه لو فرضنا عدم معقوليّة كون المصالح والمفاسد في نفس الأوامر والنواهي، فلايلزم منه لزوم كونها في المتعلّقات؛ لإمكان كونها في أمر ثالث، لافي الأوامر ولافي متعلّقاتها؛ لعدم كون الانفصال على سبيل منع الخلوّ؛ حتّى يَنتج من نفي احدهما إثبات الآخر، فإنّ الغرض الباعث للأمر قديكون في المتعلّقات، وذلك ظاهر، وقديكون في الأوامر كما عرفت، وقد يكون في امر آخر غيرهما، كبعض أوامر التقيّة التي تكون المصلحة في إظهار الشيعة موافقتهم، لافي نفس المتعلّقات، فإنّ كون المصلحة في المتعلّق عبارة عن قيام المصلحة بنفسه اتى به المكلّف أو لم يات به، وأمّا المصلحة إذا قامت بإظهار الموافقة مع العامّة فلا يكون في نفس المتعلّق مصلحة أصلاً، بل قد يكون فيه مفسدة، لكن لمّا كان في إظهار الموافقة لهم فيه مصلحة غالبة، وهو قد يتوقّف على إتيان المتعلّق، فلابدّ من الأمر به وإتيانه.

وبالجملة: لايكون المتعلّق مصداقاً ذاتياً للمصلحة، بل قد يكون مصداقاً عرضياً، والشاهد على ذلك انّه لو اتى المكلّف بما يتوهّم العامّة موافقته لهم يسقط الغرض والأمر بلاإشكال، كما لو شرب مايُتوهّم انّه نبيذ، أو فعل مايُتوهّم منه التكتّف.

وبالجملة: مااشتهر بينهم [1]ـ انّ المصلحة: إمّا في المتعلّق، أو في الأمرـ ممّا لااصل له.

---

(١) المصدر السابق.

إلاّ أن يقال: إنّ المأمور به في الحقيقة في تلك الموارد هو ماقامت به المصلحة بالذات، فإذا تعلّق الأمر بشرب النبيذ يكون تعلّقاً عرضيّاً، والمتعلّق بالذات هو إظهار الموافقة معهم.

وهذا ليس بشيء، فإنّ الأغراض التي هي الغايات غير المتعلّقات، وإلاّ لزم أن تكون كلّ الأوامر والنواهي الإلهيّة متعلّقة بغير متعلّقاتها الحقيقيّة، وهو كما ترى.

وأمّا في الثالثة: فلأنّ الأوامر الامتحانيّة كما لاتكون المصلحة في نفسها، كذلك لاتكون في متعلّقاتها، بل قد تكون المصلحة في إتيان مقدّمات المأمور به بتوهّم كونها موصلة إليه، كما في قضيّة الخليل[1] ـ سلام اللّه عليه ـ وقد تكون في نفس إظهار العبوديّة بلا دخالة للمتعلّق أصلاً.

والعجب أنّه ـ قدّس سرّه ـ مع اعترافه بأنّ المصلحة في الأوامر الامتحانيّة إنّما تكون في إظهار العبد الإطاعة والموافقة، استنتج منه أنّ المصالح فيها في نفس المتعلّقات، وهذا من قبيل اشتباه مابالعرض بما بالذات، ويشبه أن يكون تناقضاً في المقال.

---

(١) التبيان في تفسير القرآن ٨: ٥١٦ـ٥٢٠، الميزان في تفسير القرآن ١٧: ١٥٢ـ١٥٣.

البحث في العلم الإجمالي

قوله : الأمر السابع [1] ...

أقول : هاهنا مباحث كثيرة طويلة الذيل ، بعضها راجع إلى مانحن فيه ، وبعضها إلى مباحث الاشتغال ، ونحن نذكر بعضها على سبيل الإجمال :

أمّا ماهو راجع إلى مانحن بصدده فالعمدة فيه هو مقامان :

أحدهما : ما هو راجع إلى مقام ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي .

وثانيهما : ماهو راجع إلى مرحلة سقوطه به .

المقام الأول
ثبوت التكليف بالعلم الإجمالي

وفيه مطالب :

---

(١) كفاية الأصول ٢ : ٣٤ سطر قبل الأخير .

المطلب الأوّل: لا إشكال في انّ العلم طريق إلى متعلّقه كاشف عنه ـ سواء كان متعلّقه مجملاً مردّداً بين أمرين أو أُمور، أو مفصّلاً ـ وبعد كشف المتعلّق وإحرازه يصير موضوعاً لإطاعة المولى عقلاً إذا تعلّق بأمره أونهيه، ولاشبهة في انّ الآتي بجميع أطراف الشبهة التحريميّة، و التارك لجميع اطراف الشبهة الوجوبيّة، حاله عند العقل كالآتي بالمحرَّم المعلوم تفصيلاً، والتارك للواجب المعلوم كذلك، وإنكار ذلك مكابرة لضرورة حكم العقل.

و ماقيل: من انّ موضوع حكم العقل في باب المعصية ماإذا علم المكلَّف حين إتيانه أنّه معصية فارتكبه، والمرتكب لأطراف العلم الإجمالي لم يكن كذلك[1]. يردّه العقل السليم، فإنّ العقل يحكم قطعاً بقبح مخالفة المولى، ويرى انّ ارتكاب الجميع مخالفة قطعيّةله، ولافرق في نظر العقل بين قتل ولد المولى بالسم المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً، وهذا واضح لاسُترة عليه.

المطلب الثاني: لاشبهة في أنّه كما يقبح عند العقل المخالفة القطعيّة، كذلك تجب الموافقة القطعيّة، لكنّ العقل يرى فرقاً بينهما، فإنّ المخالفة القطعيّة معصية لايمكن الإذن فيها من المولى، لكن المخالفة الاحتماليّة لم تكن معصية ويكون حكم العقل بالنسبة إليها بنحو الاقتضاء، لاالعلّيّة التامّة؛ لوجود الشكّ والسُترة في البين، فلو فرض الإذن من الشارع بارتكاب بعض الأطراف والاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة لم يتحاش العقل منه كما يتحاشى من الإذن في المعصية، كما وقع في الشرعيّات.

---

(١) القوانين ٢: ٢٧.

و ماأفاد المحقّق الخراساني: من النقض بالشبهة الغير المحصورة تارةً ـ فإنّ الإذن في ارتكاب الجميع إذن في المخالفة القطعيّة ـ وبا لشبهة البَدْويّة أُخرى، فإنّ احتمال المناقضة كالقطع بها مستحيل[1]، منظورٌ فيه.

أمّا في الشبهة [غير] المحصورة: فلعدم الإذن في جميع الأطراف؛ بحيث لو بنى المكلّف [على] إتيان جميعها وتكلّف بالإتيان كان ماذوناً فيه.

نعم إتيان بعض الأطراف من حيث هو ممّا لامانع منه؛ لضعف الاحتمال، فإنّ الميزان في الشبهة الغير المحصورة ان تكون كثرة الأطراف بحدٍّ لايعتني العقلاء بوجود المحتمل في مورد الارتكاب، فكانّ الأمارة العقلائيّة قامت عندهم على عدم كون الواقع فيه؛ لشدّة ضعف الاحتمال. الاترى انّه إذا كان ولدك العزيز في بلد مشتمل على مائة ألف نفس، وسمعت بهلاك نفس واحدة من أهل البلد فإنك لاتفزع لاحتمال كون الهالك ولدك، ولو فزعت لكنت على خلاف المتعارف، وصرت مورداً للاعتراض، وهذا ليس من باب قصور في المعلوم كما افاد المحقّق الخراساني[2] ـ رحمه اللّه ـ فإنّ في المثال المذكور لم يكن الوالد الشفيق راضياً بهلاك ولده، بل لضعف الاحتمال لايعتني به العقلاء والعقل.

و أمّا ماأفاد بعض مشايخ العصر[3] رحمه اللّه ـ على ما في تقريرات

(١) كفاية الأصول ٢: ٣٥ سطر ٥ ـ ١١.

(٢) كفاية الأصول٢: ٣٥ سطر ٢.

(٣) فوائد الأصول ٤: ١١٦ ومابعدها.

بحثه ـ في ميزان الشبهة الغير المحصورة وتضعيف هذا الوجه، فضعيف يأتي إن شاء اللّه وجهه في محلّه[١].

و امّا النقض بالشبهة البدويّة فسيأتي [٢] في بيان الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ من رفع إشكال التناقض والتضادّ، وماهو وجه الامتناع في المقام من الترخيص في المعصية ليس في الشبهة البَدْويّة كما لايخفى.

المطلب الثالث: قد علم ممّا مرّوجه عدم جريان الأُصول في أطراف العلم الإجمالي. وقد قيل في وجه عدم جريانها وجوه أُخرربّما تأتي في محلها، ونكتفي هاهنا إجمالاً بذكر بعضها والخلل فيها:

منها: ماعن الشيخ[٣] ـ رحمه اللّه ـ من انّ شمول أدلّة الأُصول لجميع الأطراف مستلزم للتناقض بين صدرها وذيلها، امّا في الاستصحاب فلاشتمال دليله على قوله: **(ولكن تنقضه بيقين مثله)** [٤]، فقوله: **(لا تنقض اليقين بالشكّ)** إذا شمل الأطراف يناقض قوله: **(ولكن تنقضه بيقين آخر)** فإنّ عدم النقض في الطرفين مع النقض في أحدهما الذي علم ارتفاع الحالة السابقة فيه متناقضان.

---

(١) انظر الجزء الثاني صفحة رقم: ٢٢٢ ومابعدها.

(٢) انظر صفحة رقم: ١٩٩ ومابعدها، والجزء الثاني صفحة رقم: ١٨١ ومابعدها.

(٣) فرائد الأصول: ٤٢٩ سطر ١٠ـ٣١.

(٤) التهذيب ١: ٨/١١باب الأحداث الموجبة للطهارة و٢: ١٨٦/ ٤١باب أحكام السهو في الصلاة، الوسائل ١: ١٧٤/١ باب ١ من أبواب نواقض الوضوء و٥: ٣٢١/٣ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، مع تفاوت يسير.

و فيه: انّ قوله: **(ولكن تنقضه بيقين آخر)** ليس حكماً شرعياً تعبّدياً ولا جعلاً، بل لا يمكن ان يكون جعلاً، فإنّه يرجع إلى جعل الاعتبار والحجّيّة للعلم، فإنّ اليقين السابق إذا انتقض بيقين مخالف له ـ أي تعلّق يقينٌ بضدّ الحالة السابقة المعلومة ـ فلا يمكن عدم نقضه؛ لكون النقض من لوازم حجّيّة العلم، فلا يتعلّق به جعل إثباتاً ونفياً، فقوله: **(ولكن تنقضه)** ليس حكماً وجعلاً حتّى يناقض الصدر، بل هو لمجرّد بيان حدود الحكم الأوّل؛ أي عدم نقض اليقين بالشكّ إنّما يكون إلى ان يتبدّل اليقين بيقين مثله، وينتقض قهراً.

و ثانياً: انّ الظاهر من أدلّة الاستصحاب انّ المشكوك مالم يصِرْ معلوماً يكون موضوعاً لحكمه، ولازمه ان يتعلّق العلم بعين ماتعلّق به الشكّ، وفي العلم الإجمالي لم يكن كذلك.

و بما ذكرنا يظهر الجواب عن دعوى المناقضة في دليل أصالة الحلّ من قوله: **(كلّ شيء حلال حتّى تعرف الحرام بعينه)** (١) فإنّ فيه ـ أيضاً ـ لم يكن جعلان، بل جعل واحد هوبيان وظيفة الشاكّ، وذكر الغاية لبيان حدود موضوع الحكم، وليس لجعل حكم آخر حتّى تأتي المناقضة.

نعم لو كانت مناقضة في البين إنّما تكون مع الحكم الواقعيّ، فإنّ شمول الدليل لكلا المشتبهين ممّا يناقض الحكم الواقعي، وهذا ـ بما أنّه إذن في المعصية ومستلزم للمخالفة القطعيّة ـ موجب لرفع اليد عن جريان الأُصول في

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣/ ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦/ ٩ باب من الزيادات، الوسائل ١٢: ٦٠/ ٤ باب ٤ من ابواب مايكتسب به. والظاهر ان السيد نقله بالمعنى.

الأطراف، ومع قطع النظر عن ذلك لامحذور فيه من قِبَل المناقضة، كما سيأتي في الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ، والمحذورات الأُخر مرتفعة بما سيأتي في ذلك المقام (١).

هذا، وأمّا ماأفاد بعض مشايخ العصر (٢) رحمه الله ـ على مافي تقريرات بعض الأفاضل رحمه الله ـ في جواب الشيخ قدّس سرّه: من أنّ مناقضة الصدر للذيل على تقدير تسليمه إنّما يختصّ ببعض أخبار الاستصحاب الذي اشتمل على الذيل.

ففيه مالايخفى، فإنّه بعد حمل الأخبار بعضها على بعض تتحقّق المناقضة في الحكم المجعول. مع أنّ تحقّق المناقضة في بعض الأخبار يكفي في المحذور والامتناع.

و منها: ماأفاد المحقّق المتقدّم ـ على مافي تقريرات بحثه ـ من التفصيل بين الأُصول التنزيليّة وغيرها، بعدم الجريان فيها لزم منه المخالفة القطعيّة أم لا، وفي غيرها إذا لزمت، وأدرج الاستصحاب في سلكها.

قال في بيان ذلك: إنّ المجعول في الأُصول التنزيليّة إنّما هو البناء العمليّ، والأخذ بأحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع، وإلقاء الطرف الآخر، وجعل الشكّ كالعدم في عالم التشريع، فإنّ الظاهرَ من قوله: **(لا تنقض اليقين بالشكّ)** هو البناءُ العمليّ على بقاء المتيقّن، وتنزيل حال الشكّ منزلة حال

(١) انظر صفحة رقم: ١٩٩ ومابعدها.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٢٢ ـ ٢٣.

اليقين والإحراز، فلا يمكن مثل هذا الجعل في جميع الأطراف؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، وانقلاب الإحراز السابق الذي كان في جميع الأطراف إلى إحراز آخر يضادّه، ومعه كيف يمكن الحكم ببقاء الإحراز السابق في جميع الأطراف ولو تعبّداً؟! فإنّ الإحراز التعبّدي لايجتمع مع الإحراز الوجداني بالخلاف[1] انتهى.

و فيه:

أوّلاً: انّ مفاد قوله: **(لا تنقض اليقين بالشك)** هو عدم النقض العملي؛ أي ترتيب آثار الواقع في زمان الشك عملاً، والجري العملي على طبق اليقين السابق، بلا تعرّض للبناء على أنّه هو الواقع، فليس للكبرى المجعولة في الاستصحاب إلاّ مفاد واحد، وهو إمّا إبقاء اليقين وإطالة عمره تعبّداً، وإمّا البناء العملي على بقاء اليقين السابق، وليس معناه إلاّ العمل على طبق الحالة السابقة أواليقين السابق والجري العمليّ على طبقه، وأمّا التعرّض للبناء على أنّه هو الواقع فليس في أدلّته مايستشمّ منه ذلك أصلاً. نعم إنّه دائر على السنة أهل العلم من غير دليل يدلّ عليه.

فتحصّل من ذلك: انّ الاستصحاب أصل عمليّ مفاده الجري العملي على طبق الحالة السابقة.

و أمّا تقدّمه على بعض الأُصول العمليّة ـ كأصالة الحلّ والبراءة والطهارة ـ فلا يتوقّف على كونه من الأُصول المحرِزة التنزيليّة، كما سيأتي في

(١) فوائد الأصول ٤: ١٤.

محله إن شاء اللّه (١).

فإذا كان مفاده هو الجري العملي على طبق الحالة السابقة ترتفع المنافاة بينه وبين الإحراز الوجداني بالخلاف، وليس عدم الجريان لقصور في المجعول، كما أفاد رحمه اللّه (٢).

و ثانياً: انّه لو سُلّم انّ مفاد الاستصحاب هو البناء العمليّ على انّه هو الواقع، فمنافاة الإحراز التعبّدي مع الوجداني في محلّ المنع، فإنّ للشارع أن يأمر بالتعبّد بوجود ماليس بموجود واقعاً، وبعدم ماليس بمعدوم واقعاً، كما انّ له الأمر بالتعبّد بوجود العرض بلا موضوع، وبوجود المعلول بلا علّة، وبوجود أحد المتلازمين بلا متلازم آخر.

نعم لايمكن تعلّق الإحراز التعبّدي بشيء ونقيضه، كما انّه لايمكن تعلّق الإحراز الوجداني بشيء ونقيضه، لكن لامناقضةَ بين الإحراز الوجداني والتعبّدي. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني
سقوط التكليف بالعلم الإجمالي
والموافقة على سبيل الإجمال والاحتياط

فاعلم انّه لاإشكال في التكاليف التوصليّة وحصول الغرض وسقوط

(١) انظر الرسائل (مبحث الاستصحاب) صفحة رقم: ٢٤٢ ومابعدها.

(٢) فوائد الأصول ٤: ١٦.

الأمر بالاحتياط، لزم منه تكرار جملة العمل أو لا، حتّى مع اللعب بأمر المولى، فإنّه وإن كان الاحتياط على هذا الوجه قبيحاً، لكن يحصل الغرض ويسقط الأمر به.

و أمّا في التعبّديات ففي حسن الاحتياط وسقوط التكليف به مطلقاً، أومع عدم التمكن من الامتثال التفصيلي، أو عدم حسنه مطلقاً، أو التفصيل بين لزوم التكرار وعدمه، وجوه.

و قبل الخوض في المقام لابدّ من تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: قد حقّق في مبحث التعبّدي والتوصّلي جواز أخذ مايأتي من قبل الأمر في المأمور به، كقصد التقرّب والأمر وأمثالهما، وعدم المحذور فيه لامن ناحية تعلّق الأمر، ولامن ناحية إتيان المأمور به، خلافاً للشيخ العلاّمة الأنصاري [1] وبعض الأعاظم المتأخّرين عنه[2] وقد أشبعنا الكلام في ذلك المبحث [3] فلا نطيل بتكراره.

ثمّ إنّ اعتبار قصد الوجوب ووجهه وتميّزه عقلاً في العبادات ممّا لاوجه له بلا إشكال، فإنّ الإطاعة عند العقل ليست إلاّ الانبعاث ببعث المولى والإتيان للتقرّب به لو كان المأمور به تعبّدياً، والعلم باصل بعث المولى بل احتماله يكفي في تحقّق الطاعة، وأمّا العلم بمرتبة الطلب في الوجوب والاستحباب ووجه

(١) مطارح الأنظار: ٦٠ سطر ٢٣ ـ ٢٩.

(٢) فوائد الأصول ١: ١٤٩.

(٣) انظر كتاب (مناهج الوصول) للسيد الإمام.

الإيجاب أو الاستحباب والتميّز ممّا لادخل له فيها أصلاً بحسب حكم العقل، فلو اعتبر أمثال ذلك فيها تكون بدليل شرعيّ من القيود الشرعيّة، واعتبارها شرعاً أيضاً ممّا لادليل عليه، بل الدليل على خلافه، ولو وصلت النوبة إلى الشكّ فأصالة الإطلاق ـ لو كان إطلاق في الدليل ترفعه ـ وإلاّ فالأصل العمليّ يقتضي البراءة كما لايخفى.

و لو بنينا على لزوم تعلّق الطلب ـ على تقدير التعبّديّة ـ بذات الفعل مع أخصيّة الغرض كما قيل(١)، لأمكن ـ أيضاً ـ التمسّك بالإطلاق المقامي لرفع الشكّ، فإنّ الغرض إذا تعلّق بالأخصّ من المأمور به فللشارع بيانه ولو بدليل منفصل لئلاّ يلزم نقض غرضه، كما أنّ التمسّك بالبراءة ممّا لامانع منه.

و أمّا مانقل شيخنا العلاّمة الحائريّ ـ قدّس سره ـ عن سيّده الأُستاذ ـ طاب ثراه ـ بقوله: ويمكن أن يستظهر من الأمر التوصّليّة من دون الاحتياج إلى مقدّمات الحكمة بوجه آخر: وهو أنّ الهيئة عرفاً تدلّ على أنّ متعلّقها تمام المقصود؛ إذ لو لاذلك لكان الأمر توطئة وتمهيداً لغرض آخر، وهو خلاف ظاهر الأمر(٢).

ففيه: أنّ هذا ـ على فرض التسليم ـ يتمّ في القيود التي يمكن أخذها في المتعلّق، وأمّا القيود التي لايمكن أخذها فيه فلا معنى للتمسّك بالظهور العرفي كما لايخفى.

---

(١) مطارح الأنظار: ٦١ سطر ٢٠ـ٢٢.

(٢) درر الفوائد ١: ٦٩ ـ ٧٠.

ثمّ إنّ شيخنا العلاّمة [١] ـ رحمه اللّه ـ نقل عن العلاّمة الأنصاري [٢] ـ قدّس سرّه ـ عدم جواز التمسّك بإطلاق اللفظ لرفع القيود المشكوكة، و كذا عدم إمكان إجراء أصالة البراءة [٣] بناءً على تعلّق الطلب في التعبّديّات بذات الفعل مع أخصيّة الغرض:

أمّا الأوّل: فلأنَّ القيد غير دخيل في المتعلّق، وحدوده معلومة، فلا شكّ حتّى يُتمسّك بالأصل، إنّما الكلام في أخصيّة الغرض من المأمور به.

و أمّا الثاني: فلأنَّ الغرض المُحدِث للأمر إذا لم يُعلم حصوله شُكّ في سقوط الأمر المعلول له، ومعه فالأصل الاشتغال.

و يرد على الأوّل منهما: ماذكرنا من جواز التمسّك بالإطلاق المقامي.

و على الثاني منهما: أن العقل يستقلّ بلزوم إطاعة أوامر المولى ونواهيه، وأمّا لزوم العلم بأغراضه وسقوطها فلا يحكم به العقل، ولاموجب له أصلاً، بل يكون من قبيل **(اسكتوا عمّا سكت اللّه)**[٤] فلو أتى المكلّف بجميع ماهو دخيل في المأمور به فلا إشكال في الإجزاء وسقوط الأمر، فلو فرضنا أنّ للمولى غرضاً لم يحصل إلاّ بالإتيان بكيفيّة أُخرى كان عليه البيان، ولاحجّة له على العبد، مع أنّ العلم بحصول الغرض وسقوطه ممّا لايمكن لنا، فإنّه ليس لنا

(١) درر الفوائد ١: ٦٨ـ ٦٩.

(٢) مطارح الأنظار: ٦٠ سطر ٢٣ ـ ٢٩.

(٣) مطارح الأنظار: ٦١ سطر ٢٠ ـ ٢٢.

(٤) الخلاف ١: ١١٧ مسالة ٥٩.

طريق إلى العلم به كما هو واضح .

تنبيه

نقل كلام العلاّمة الحائري ووجوه النظر فيه

قد رجع شيخنا العلاّمة في أواخر عمره عن أصالة التوصّلية في الأوامر إلى أصالة التعبّديّة، وتوضيحه ـ على ماأفاد في مجلس بحثه ـ يتوقّف على مقدّمات :

الأولى : أنّ متعلّق الأوامر هو الطبيعة القابلة للوحدة والكثرة الجامعة للصّرف وغيره، لاصرف الوجود الذي يحتاج إلى اعتبارٍ زائد عن أصل الطبيعة، والدليل عليه أنّ صيغ الأوامر مركّبة من هيئة هي تدلّ على نفس البعث والإغراء، ومادّة هي نفس الطبيعة اللا بشرط التي هي المقسم للواحد والكثير .

الثانية : أنّ العلل التشريعيّة ـ ومنها الأوامر الشرعيّة ـ كالعلل التكوينيّة حذو النعل بالنعل، فكما أنّ وحدة العلّة في التكوينيّات تقتضي وحدة المعلول، وكثرتها كثرته، فالنار الواحدة تؤثّر في إحراق واحد، والنيران الكثيرة في الإحراقات الكثيرة، فكذلك وحدة العلّة في التشريعيّات تقتضي وحدة المعلول، وكثرتها كثرته .

وبهذا يظهر السرّ في عدم دلالة الأوامر على التكرار؛ لأنّ الأمر الواحد لايقتضي إلاّ المعلول الواحد، لالأنّ الطبيعة لاتتكثّر، بل لعدم اقتضاء الكثرة فيها، ويبتني على هذين الأصلين فروع كثيرة : منها عدم تداخل الأسباب،

ومنها اقتضاء الأمر الفوريّة.

الثالثة: ـ وهي العُمدة في الباب ـ أنّ القيود اللُّبّية قد يمكن أن تؤخذ في المأمور به على نحو القيديّة اللحاظيّة، كالإيمان والكفر للرقبة، والطهور والستر في الصلاة، وقد لايمكن أن تؤخذ بنحو اللحاظ، كقيد الإيصال في المقدّمة على تقدير وجوبها، فإنّ المطلقة منها غير واجبة، والتقيّد بالإيصال غير ممكن، فليس فيها الإطلاق ولاالتقييد، ولكن لاتنطبق إلاّ على المقيّدة، كالعلل التكوينيّة، فإنّ تأثيرها ليس في المهيّة المطلقة، ولاالمقيّدة بقيد المتأثّرة من قبلها، بل في المهيّة التي لاتنطبق إلاّ على المقيّدة بهذا القيد، فالنار إنّما تؤثّر في الطبيعة المحترقة من قبلها واقعاً، لاالمطلقة ولاالمقيَّدة، و من هذا القبيل العلل التشريعيّة، فإنّها ـ أيضاً ـ تحرّك العبد نحو الطبيعة المتقيِّدة لبّاً بتحريكها إيّاه نحوها، لاالمطلقة ولاالمقيَّدة بالتقيُّد اللحاظي.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الطبيعة لمّا كانت قابلة للتكرار والكثرة، فإذا أثّرت فيها العلل المتكثّرة تتكثّر لامحالة باقتضائها، فإذا أوجد المكلّف فرداً من الطبيعة بغير داعويّة الأمر لم يأت بالمأمور به وإن أتى بالطبيعة، فإنّ المأمور به هو الطبيعة المتقيّدة لبّاً بتحرّك المكلَّف نحوها بداعويّة الأمر وباعثيّته، فما لم ينبعث بباعثيّته لم يأتِ بالطبيعة المأمور بها، فعليه يكون مقتضى الأصل اللفظي في الأوامر هو التعبّديّة والتحرّك بداعويّة الأمر. انتهى ملخّص ماأفاده قدّس سرّه.

و فيه أوّلاً: أنّ قياس العلل التشريعيّة بالعلل التكوينيّة مع الفارق، فإنّ العلل التكوينيّة يكون تشخّص معلولاتها بها، فإنّ المعلول صِرف التعلّق

ومحض الربط بعلّته، وليس له تحقّق قبل تحقّق علّته.

و أمّا الأوامر المتعلّقة بالطبائع الباعثة نحو العمل لاتتعلّق بها إلاّ بعد تصوّرها والعلم بها والاشتياق إليها والإرادة لتحقّقها، فلا بدّ لها من التحقّق في الرتبة السابقة على الأمر، فلو كان لقيد ـ أيّ قيد كان ـ دخالة في تحصّل الغرض لابدّ من تقييد الموضوع به ولو ببيان آخر.

و أمّا التقييدات الآتية من قِبَل الأمر خارجاً فلا يمكن أن يكون الأمر باعثاً نحوها؛ للزوم كون الأمر باعثاً إلى باعثيّة نفسه أوما هو متأخّر عنه وجوداً. تأمّل(١).

و ثانياً: أنّ ماأفاده في التقييدات اللُّبّية في المعلولات التكوينيّة والتشريعيّة ممّا لايستنتج منه ماهو بصدده، فإنّ النار ـ مثلاً ـ إذا احرقت طبيعة، فها هنا أُمور ثلاثة: النار والإحراق المتعلّق بها ومتعلّق الإحراق؛ أي الطبيعة، والإحراق المتعلّق بالنار يكون هويّة تعلّقية ومتشخّصة بتشخّصها، ولاإطلاق للإحراق الحاصل من النار الشخصيّة، والنار توجد الإحراق الذي من قبلها لبّاً وواقعاً، وأمّا القطن المتعلَّق للإحراق فلا يكون قطناً مقيَّداً بها أو بالإحراق حتّى تكون النار مؤثّرة في القطن المحترق من قِبلها، بل ينتزع منه بعد التاثير هذا العنوان، فيكون التقيّد بنفس التاثير، فالنار تحرق القطن، لاالقطنَ المحترق من قبلها.

فهكذا الأمر، والبعث الحاصل منه، ومتعلَّق البعث أي المبعوث إليه،

(١) فإنّه على ماأشرنا إليه يمكن ان تؤخذ هذه القيود ـ ايضاً ـ في المتعلق من دون محذور اصلاً كما حقق في محلّه. [منه قدس سره]

فالبعث وإن كان من قِبَل الأمر ـ ويكون تحصّله وتشخّصه به ـ لكن المتعلّق لايكون مقيّداً به حتّى يكون البعث إلى الطبيعة المقيَّدة، فما تعلّق به البعث ويكون الأمر داعياً إليه هو الطبيعة، وبعد تحقّق البعث وتعلّقه بها ينتزع منها أنها مُعنونة بعنوان المبعوث إليه.

و بعبارة أُخرى: الأمر لايدعو إلاّ إلى متعلّقه، وهو لايكون إلاّ الطبيعة لابشرط شيء، لاالمطلقة ولاالمقيّدة لبّاً أو لحاظاً، كما اعترف ـ قدّس سرّه ـ به في المقدّمة الأولى، وبعد تعلّق الأمر وتوجّه الدعوة إليها تصير مقيَّدة بتعلُّق الأمر والبعث إليها، فمفاد الهيئة البعث إلى المادّة التي هي لابشرط شيء.

و ثالثاً: أنّ ماأفاده رحمه اللّه ـ من أنّ الأمر الواحد إذا تعلّق بالطبيعة يقتضي المعلول الواحد، والأوامر الكثيرة تقتضي المعلولات الكثيرة كالعلل التكوينيّة ـ منظور فيه، فإنّ المعاليل التكوينية لمّا كان تشخّصها بتشخّص العلل، لامحالة يكون تكثّرها بتكثّر عللها أيضاً، وهذا بخلاف الأوامر، فإنّها لاتتعلّق بالطبائع ولاتصير باعثة إليها، إلاّ بعد تصوّر المولى إياها وتعلّق اشتياقه بها وانبعاث إرادته نحوها، فيأمر بإيجادها ويحرّك العبد نحوها، فتقدير الطبيعة المأمور بها وتشخّصها الذهني يكون سابقاً على تعلّق الأمر وعلى الإرادة التي هي مبدؤه، ولايمكن أن تكون الطبيعة ـ بما هي أمر وحدانيّ ومتصوّر فردانيّ ـ متعلّقة لإرادتين، ولالبعثين مستقلّين تأسيسيّين، ولو تعلّق بها ألف أمر لايفيد إلاّ تأكيداً.

و إن شئت قلت: إنّ تكثّر المعلول التكويني بعلّته، ولكن تكثّر الإرادة

والأمر التأسيسيّ بتكثّر المراد.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ أصالة التعبّديّة لاتستنتج من تلك المقدّمات الممهّدة.

الأمر الثاني: لاإشكال في أنّ الحاكم بالاستقلال في باب الطاعة وحسنها هو العقل، وهل للشارع التصرّف في كيفيّة الإطاعة بعد استقلال العقل بها، أم لا؟

قال بعض أعاظم العصر رحمه اللّه ـ على مافي تقريرات بحثه ـ: له ذلك، والقول بأنّه ليس للشارع التصرّف في كيفيّة الإطاعة بمعزل عن الصواب؛ لوضوح أنّ حكم العقل في باب الطاعة إنّما هو لأجل رعاية امتثال أوامره، فله التصرّف في كيفيّة إطاعتها زائداً عمّا يعتبره العقل كبعض مراتب الرياء؛ حيث قامت الأدلّة على اعتبار خُلوّ العبادة عن أدنى شائبة الرياء مع أنّ العقل لايستقلّ به، وله ـ أيضاً ـ الاكتفاء في امتثال أوامره بما لايكتفي به العقل، كما في قاعدة الفراغ(١). انتهى ملخّصه.

وفيه: أنّه من الواضح الضروري أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه يفيد الإجزاء ويسقط الأمر، ولايعقل بقاء الأمر مع الإتيان بكلّ ماهو دخيل في المأمور به، فإن رجع التصرّف في كيفية الإطاعة إلى تقييد المأمور به ـ كما أنّ الأمر كذلك في باب الرياء؛ ضرورة تقيّد العبادة بالإخلاص عن جميع مراتب الرياء ـ فهو خارج عن التصرّف في كيفيّة الإطاعة، وراجع إلى التصرّف في

(١) فوائد الأصول ٣: ٦٨.

المأمور به، وإن رجع إلى التصرّف في كيفيّة الإطاعة بلا تقييد في ناحية المأمور به، فليس له ذلك، فإنّه مخالف صريح حكم العقل، وتصرّف فيما يستقلّ به، والظاهر وقوع الخلط بين التصرّفين كما يظهر من مثاله.

و أمّا قضيّة قاعدة الفراغ والتجاوز وأمثالهما، فلا بدّ من الالتزام بتقبّل الناقص بدل الكامل، ورفع اليد عن التكليف هو لمصلحة التسهيل وغيرها، وإلاّ فمع بقاء الأمر والمأمور به على حالهما لايعقل جعل مثل تلك القواعد، ففيها أيضاً يرجع التصرّف إلى المأمور به، لاإلى كيفيّة الإطاعة.

ثمّ إنه لواستقلّ العقل بشيء في كيفيّة الإطاعة فهو، وإلاّ (١) فالمرجع اصالة الاشتغال؛ لأنّ الشكّ راجع إلى مرحلة سقوط التكليف بعد العلم بثبوته وحدوده.

و أمّا مافي تقريرات المحقّق المتقدّم (٢) رحمه اللّه من أنّ نكتة الاشتغال فيه هو رجوع الشكّ إلى التعيين والتخيير فهو تبعيد المسافة، مع أنّ الشكّ في التعيين والتخيير ليس بنحو الإطلاق مجرى الاشتغال، بل فيه تفصيل موكول إلى محلّه(٣).

و بالجملة: ميزان البراءة والاشتغال هو رجوع الشكّ إلى مرحلة الثبوت والسقوط، والشكّ في التعيين والتخيير ـ أيضاً ـ لابدّ وان يرجع إلى

(١) اي إذا شكّ في حصولها. [منه قدس سره]

(٢) فوائد الأصول ٣: ٦٨ـ٦٩.

(٣) انظر الجزء الثاني صفحة رقم: ١٥٢ ومابعدها.

ذلك الميزان.

و العجب أنّ الفاضل المقرّر ـ رحمه اللّه ـ ذيّل كلامه في المقام بقوله: سيأتي في مبحث الاشتغال أنّ اعتبار الامتثال التفصيلي لابدّ وأن يرجع إلى تقييد العبادة به شرعاً ولو بنتيجة التقييد، ولكن مع ذلك الأصلُ الجاري فيه عند الشكّ هو الاشتغال؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير(١) انتهى.

فكأنه ورد نصّ ـ في باب التعيين والتخيير ـ بأن الأصل فيه هو الاشتغال، وإلاّ فمع كون اعتبار الامتثال التفصيلي من القيود الشرعيّة لاوجه لأصل الاشتغال، فإنّ الشكّ يرجع إلى مرحلة ثبوت التكليف لاسقوطه، فإنّه لو كان القيد شرعيّاً لابدّ وأن يكون العقل ـ مع قطع النظر عنه ـ يحكم بكفاية الامتثال الإجمالي، ولكن مع التقييد الشرعيّ في المأمور به يحكم بلزوم الإطاعة التفصيليّة، فإذا شكّ في التقييد يكون شكّه في ثبوت تكليف زائد، والأصل فيه البراءة.

بل لنا أن نقول: إنّ الشكّ فيه راجع إلى الأقلّ والأكثر، لاالتعيين والتخيير؛ لأنّ أصل الامتثال الأعمّ من الإجمالي والتفصيلي ثابت، والشكّ إنّما هو في القيد الزائد؛ أي تفصيليّة الإطاعة.

هذا كلّه مع الغضّ عمّا يرد على أصل كلامه ـ كما أسلفنا(٢) ـ من أنّ تقييد المأمور به بالعلم بالوجوب لحاظيّاً أولبّيّاً ممّا لايعقل، ويلزم منه الدور المستحيل،

(١) فوائد الأصول ٣: هامش ٦٩.

(٢) انظر صفحة رقم: ٩٤ ومابعدها.

ونتيجة التقييد إن رجعت إلى القيد اللُّبّي ـ حتّى يكون الواجب ماعلم وجوبه ـ يرد عليه الدور، وإن لم ترجع إليه ـ لا لحاظياً ولا لُبّياً ـ فلا يعقل بقاء الأمر مع الاتيان بمتعلّقه مع جميع مايعتبر فيه.

الأمر الثالث: لاإشكال في انّ مراتب الامتثال أربع: الأولى: الامتثال التفصيلي الوجداني، الثانية: الامتثال الإجمالي، الثالثة: الامتثال الظنّي، الرابعة: الامتثال الاحتمالي.

النّظر في مراتب الإمتثال

لكن الإشكال في أُمور:

الأمر الأوّل: بناءً على لزوم الامتثال التفصيلي هل الامتثال بالطرق والأمارات والأُصول المحرِزة يكون في عرض الامتثال التفصيلي الوجداني، أم لا، أو التفصيل بينها؟

و المسألة مبتنية على حدّ دلالة أدلتها، فإن دلّت على اعتبارها مطلقاً ـ مع التمكّن من العلم وعدمه ـ فيتّبع، وإلاّ فبمقدار دلالتها.

فنقول: إنّ دليل اعتبار الأمارات ـ كما ذكرنا سابقاً[1] ـ هو البناء العقلائي وسيرة العقلاء، وليس للشارع حكم تاسيسيّ نوعاً في مواردها، وحينئذٍ لابدّ من النظر في السيرة العقلائيّة والأخذ بالمتيقّن مع الشكّ فيها، كما انّ الأمر كذلك في كلّيّة الأدلّة اللّبيّة.

(١) انظر صفحة رقم: ١٠٥ ومابعدها.

و الظاهر أنّه لاإشكال في تعميم سيرة العقلاء في أصالة الصحّة واليد والأخذ بالظهور، فإنّ بناء العقلاء على العمل بها حتّى مع التمكّن من العلم، فتراهم يتعاملون مع صاحب اليد معاملة المالكيّة، ومع معاملاتهم معاملة الصحّة، ويعملون مع الظاهر معاملة المنكشف العلمي، تمكّنوا من العلم أولا .

و خبر الثقة ـ أيضاً ـ لايبعد أن يكون كذلك، وإن كان في النفس منه شيء.

و أمّا الاستصحاب ـ سواء قلنا: إنّه أصل أو أمارة ـ فلا إشكال في إطلاق أدلّته، كما أنه لاإشكال في قاعدة الفراغ والتجاوز والشكّ بعد الوقت، فإنّها جعلت في موارد إمكان العلم التفصيلي ولو بالإعادة. تأمّل.

و أمّا الظنّ على الكشف فليس في عرض العلم، لالأنّ اعتباره موقوف على انسداد باب العلم حتى يقال: إنّ المراد بالانسداد انسداد معظم الأحكام، فلا ينافي إمكان العلم بالنسبة إلى بعضها، بل لقصور مقدّمات الانسداد عن كشف اعتباره مطلقاً حتّى مع التمكّن من العلم أو طريق شرعيّ معتبر.

فما في تقريرات بعض الأعاظم [١] رحمه اللّه ـ من عرضيّته له ـ ممّا لايُصغى إليه.

الأمر الثاني: لامجال للاحتياط مع العلم الوجداني، وأمّا مع قيام الظنّ الخاصّ فله مجال؛ لبقاء الاحتمال الوجداني، وهذا لاكلام فيه، إنّما الكلام في أنّ اللازم هو الإتيان أوّلاً بمقتضى الظنّ الخاصّ ثمّ العمل بمقتضى الاحتياط

(١) فوائد الأصول ٣: ٧٠ ـ ٧١.

فيما يلزم منه التكرار، أويتخيّر في التقديم والتأخير بينهما:

اختار أوّلهما بعض أعاظم العصر [١] رحمه اللّه ـ على مافي تقريرات بحثه ـ ونَسب ذلك إلى العَلَمين [٢] الشيخ الأنصاري [٣] والسيّد الشيرازي ـ قدّس سرّهما ـ واستدلّ له بأمرين:

أحدهما: أنّ معنى اعتبار الطريق إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملاً وعدم الاعتناء به، والعمل أوّلاً برعاية احتمال مخالفة الطريق للواقع ينافي إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف.

و هذا بخلاف ماإذا قدّم العمل بمؤدّى الطريق، فإنّه حيث قد أدّى المكلَّف ماهو الوظيفة، وعمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعاية إصابة الواقع.

الثاني: أنّه يعتبر في حسن الطاعة الاحتماليّة عدم التمكّن من الطاعة التفصيليّة، وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلاة الجمعة يكون المكلَّف متمكّناً من الامتثال التفصيلي بمؤدّى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالي لصلاة الظهر [٤] انتهى.

و يرد على الأوّل منهما: أنّ مقتضى أدلّة حجّيّة الأمارات هو لزوم العمل على طبقها، وجواز الاكتفاء بها، لاعدم جواز الاحتياط والإتيان بشيء آخر

(١) فوائد الأصول ٤: ٢٦٤ ومابعدها.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٧١ـ ٧٢.

(٣) فرائد الأصول: ١٦سطر ١٦ ـ ١٨.

(٤) فوائد الأصول ٤: ٢٦٥ـ ٢٦٦.

باحتمال إصابة الواقع، ولو كان مفادها عدم جواز الاعتناء باحتمال المخالف مطلقاً، فلا فرق بين الاعتناء قبل العمل وبعده، فإنّ الإتيان على طبق الاحتمال عين الاعتناء به مطلقاً.

و الحقّ: انّ العمل بالاحتياط لاينافي أدلّة اعتبار الأمارات، والمكلّف مخيّر في تقديم الإتيان بأيّهما شاء.

و على الثاني: ـ مضافاً إلى ماأورد عليه الفاضل المقرّر [١] رحمه اللّه: من عدم إمكان الإطاعة التفصيليّة في المقام، فإنّ الإتيان بالظهر على ايّ حال إنّما يكون بداعي الاحتمال، والتمكّن من الإطاعة التفصيليّة في صلاة الجمعة لايوجب التمكّن منها في صلاة الظهر، فالمقام أجنبيّ عن مسالة اعتبار الامتثال التفصيليّ ـ ماسيأتي من منع تقدّم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتمالي ووقوع الخلط في المسالة، فانتظر [٢].

فاتّضح من ذلك جواز تقديم العمل على مقتضى الاحتياط، ثمّ العمل على مقتضى الأمارة.

الأمر الثالث: هل الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيليّ، فمع التمكّن من التفصيلي يجوز الاكتفاء بالإجمالي، أم رتبته متاخّرة عنه؟

ذهب بعضهم [٣] إلى الثاني فيما يلزم من الامتثال الإجمالي تكرار جملة

(١) نفس المصدر السابق هامش رقم(٢).
(٢) انظر صفحة رقم: ١٨٤.
(٣) فرائد الأصول: ٢٩٩ سطر ١٥ـ١٧.

العمل، وتبعه فيه بعض مشايخ العصر رحمه اللّه ـ على مافي تقريراته [١] ـ واستدلّ عليه:

بأنّ تكرار العمل لعب بأمر المولى[٢] وفيه مالا يخفى.

و أُخرى بما فصّله المحقّق المعاصر رحمه اللّه ـ على مافي تقريراته ـ بما حاصله: أنّ حقيقة الإطاعة عند العقل هو الانبعاث عن بعث المولى، بحيث يكون المحرّك له نحو العمل هو تعلّق الأمر به، وهذا المعنى في الامتثال الإجمالي لايتحقّق، فإنّ الداعي في كلّ واحد في الطرفين هو احتمال الأمر، فالانبعاث إنّما يكون عن احتمال البعث، وهذا أيضاً ـ نحو من الإطاعة، إلاّ أنّ رتبته متأخّرة عن الامتثال التفصيلي.

فالإنصاف: أنّ مدّعي القطع بتقدّم رتبة الامتثال التفصيلي على الإجمالي مع التمكّن في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة لايكون مجازفاً، ومع الشكّ يكون مقتضى القاعدة هو الاشتغال[٣].

وربّما يظهر منه في المقام ـ ونقل عنه الفاضل المقرّر رحمه اللّه ـ أنّ اعتبار الامتثال التفصيلي من القيود الشرعيّة ولو بنتيجة التقييد[٤] هذا.

و فيه: أنّه أمّا دعوى كون الامتثال التفصيلي من القيود الشرعيّة ـ على فرض إمكان اعتباره شرعاً بنتيجة التقييد ـ فهو ممّا لادليل عليه تعبّداً، والإجماع

(١) فوائد الأصول ٣: ٧٢ ـ ٧٣.

(٢) فوائد الأصول: ٢٩٩ سطر ٢١.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٧٣.

(٤) فوائد الأصول ٣: ٦٩ هامش رقم(١).

المدّعى (١) في المقام ممّا لااعتبار لمحصّله، فضلاً عن منقوله؛ لأنّ المسألة عقليّة ربّما يكون المستند فيها هو الحكم العقليّ لاغير، فالعمدة هو الرجوع إلى العقل الحاكم في باب الطاعات.

فنقول: إنّ الآتي بالمأمور به مع جميع قيوده وشرائطه بقصد إطاعة أمره ولو احتمالاً يكون عمله صحيحاً عقلاً، ولو لم يعلم حين الإتيان أنّ ما أتى به هو المأمور به، فإنّ العلم طريق إلى حصول المطلوب، لاأنّه دخيل فيه.

و دعوى: كون العلم التفصيلي دخيلاً في حصول المطلوب وتحقّق الطاعة، ممنوعة جداً، فإنّ العقل كما يحكم بصحّة عمل من صلّى الجمعة مع علمه بوجوبها تفصيلاً، يحكم بها لمن صلّى الجمعة والظهر بقصد طاعة المولى مع علمه بوجوب أحدهما إجمالاً، بلا افتراق بينهما ولاتقدّم رتبة أحدهما على الآخر.

فدعوى لزوم كون الانبعاث عن البعث المعلوم تفصيلاً خالية عن الشاهد، بل العقل شاهد على خلافها، ولاشبهة في هذا الحكم العقلي أصلاً، فلا تصل النوبة إلى الشكّ.

بل لنا أن نقول: لو بنينا على لزوم كون الانبعاث عن البعث المعلوم يكون الانبعاث في أطراف العلم الإجمالي عن البعث المعلوم، فإن البعث فيها معلوم تفصيلاً والإجمال إنّما يكون في المتعلّق، ودعوى لزوم تميّز المتعلّق وتعيّنه في حصول الإطاعة ممنوعة جداً.

(١) نسبه إلى الحدائق في فرائد الأصول: ٢٩٩ سطر ٢٢ ـ ٢٣.

هذا كلّه فيما إذا لزم من الامتثال الإجمالي تكرار جملة العمل.

و أمّا إذا لم يلزم منه ذلك فقد اعترف العلاّمة المعاصر ـ على مافي تقريرات بحثه ـ بعدم وجوب إزالة الشبهة وإن تمكّن منها؛ لإمكان قصد الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى جملة العمل؛ للعلم بتعلّق الأمر به وإن لم يعلم بوجوب الجزء المشكوك، إلاّ إذا قلنا باعتبار قصد الوجه في الأجزاء، وهو ضعيف[1].

و فيه: أنّه ـ بعد البناء على أنّ الإطاعة عبارة عن الانبعاث عن البعث المعلوم تفصيلاً مع التمكّن، ولاتتحقّق مع احتمال البعث ـ لابدّ من الالتزام بعدم كفاية الامتثال الإجمالي في الأجزاء أيضاً، فإنّ الأجزاء وإن لم تكن متعلّقة للأمر مستقلاً، لكن الانبعاث نحوها لابدّ وأن يكون بواسطة بعث المولى المتعلّق بها ضمناً، فما لم يعلم أنّ السورة ـ مثلاً ـ جزء للواجب لايمكن أن يصير الأمر المتعلّق بالطبيعة باعثاً إليها، فلا يكون الانبعاث عن البعث، بل عن احتماله.

و بالجملة: لاشبهة في أنّ الإتيان بأجزاء الواجب التعبّدي لابدّ وأن يكون بنحو الإطاعة، والبعثُ نحو الأجزاء وإن كان بعين البعث نحو الطبيعة، لكن لايمكن ذلك إلاّ مع العلم بالجزئيّة.

هذا على مسلكه ـ قدّس سرّه ـ وأمّا على مسلكنا فالأمر سهل.

الأمر الرابع: أنّه بعد ما عرفت مراتب الامتثال، فهل يجوز الامتثال الظنّي بالظنّ الغير المعتبر والاحتمالي مع إمكان الامتثال التفصيلي،

(١) فوائد الأصول ٣: ٧٤.

أم لا؟

قال المحقّق المتقدّم رحمه اللّه ـ على ما في تقريراته ـ: لاإشكال في أنّه لاتصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي إلاّ بعد تعذّر الامتثال الظنّي، ولاتصل النوبة إلى الامتثال الظنّي إلاّ بعد تعذّر الامتثال الإجمالي[1] انتهى.

و الظاهر وقوع الخلط في كلامه ـ قدّس سرّه ـ بين جواز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي أوالظنّي في أطراف العلم الإجمالي مع التمكّن من الموافقة القطعيّة، و بين المبحوث عنه فيما نحن فيه، فإنّ البحث هاهنا غير البحث عن لزوم الموافقة القطعيّة في أطراف العلم الإجمالي. فما أفاده ـ من عدم الإشكال في تقدّم الامتثال الظنّي على الاحتمالي، وفي تقدّم العلمي الإجمالي على الظنّي مع التمكّن ـ أجنبيّ عن المقام، فإنّ المبحوث عنه في المقام هو أنه هل يعتبر العلم التفصيلي بالأمر في العبادات مع الإمكان، أم تصحّ العبادة مع الاحتمال أوالظنّ؟

فلو فرضنا إتيان أحد أطراف العلم الإ جمالي باحتمال كونه مأموراً به، أو إتيان المحتمل البَدْويّ، ثمّ تبيّن مصادفته للواقع، فهل يصحّ ويُجزي عن التعبّد به ثانياً، أم لا؟ فمن اعتبر الامتثال التفصيلي يحكم بالإعادة وعدم الإجزاء.

و التحقيق: هو الصحّة مع الامتثال الاحتمالي حتّى مع التمكّن من الامتثال العلمي الوجداني التفصيلي فضلاً عن غيره؛ وذلك لما عرفت من أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه للتوصّل به إلى مطلوب المولى يفيد الإجزاء،

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٧٢.

والانبعاث باحتمال البعث إطاعةً حقيقة لو صادف المأتيّ به الواقع ، خصوصاً في أطراف العلم الإجمالي . ودعوى لزوم العلم بالبعث في صدق الإطاعة(١) ممنوعة .

نعم مع الانبعاث باحتمال البعث يكون تحقّق الطاعة محتملاً ، فإنّ المأتيّ به لو كان هو المأمور به يكون طاعة ، وإلاّ انقياداً ، ولا يعتبر في الطاعة أكثر من ذلك عند العقل ، واعتبار شيء آخر زائد عمّا يعتبره العقل إنّما يكون بتقييد شرعيٍّ مدفوعٍ بالإطلاق أو الأصل .

و هاهنا تفصيل منقول عن سيّد مشايخنا الميرزا الشيرازي (٢) ـ قدّس سرّه ـ وهو الحكم بفساد العبادة لو لم يكن قاصداً للامتثال على نحو الإطلاق في الواجبات ؛ للتأمّل في صدق الإطاعة عرفاً على فعل من يقتصر على بعض المحتملات ؛ لكون القصد فيها مشوباً بالتجرّي ، وهذا موجب للتردّد في صدق الإطاعة . هذا في الواجبات .

و أمّا في المستحبّات فصدق الإطاعة على الإتيان ببعض محتملاتها ممّا لا شبهة فيه ، ولا مانع منه ؛ لعدم الشوب بالتجرّي فيها .

---

(١) فوائد الأصول ٣ : ٧٣ والدعوى تستفاد من لازم كلامه قدس سره .

(٢) هو الإمام زعيم الدين والملة ، سيد الفقهاء ومربي العلماء ، السيد محمّد حسن بن السيد محمود الحسيني الشيرازي . ولد سنة ١٢٣٠ هـ في شيراز ، اشتغل في طلب العلم وحضر الأبحاث العالية عند مجموعة من العلماء الأعلام كصاحب الجواهر والشيخ الأنصاري والشيخ حسن كاشف الغطاء ، له عدّة مؤلفات ، توفي سنة ١٣١٢ هـ في سامراء ، ودفن في النجف الأشرف . انظر أعيان الشيعة ٥ : ٣٠٥ ، معارف الرجال ٢ : ٢٣٣ ، الكنى والألقاب ٣ : ١٨٤ .

و يرد عليه: أنّ الإتيان ببعض المحتملات بقصد امتثال أمر المولى لايكون مشوباً بالتجرّي أصلاً، بل التجرّي إنّما يتحقّق بترك الآخر، لابفعل المأتيّ به، وهذا واضح.

و بما ذكرنا اتّضح حال الشبهات البدْويّة الحُكميّة، وأنّ الإتيان بالمشتبه بقصد الامتثال مُجزٍ، ولايحتاج إلى الفحص، فما أفاده بعض محقّقي العصر رحمه اللّه ـ من الاحتياج إليه[1] ـ ممّا لاأساس له.

---

(١) فوائد الأصول ٤: ٢٧١.

مباحث الظّن

في إمكان التعبد بالأمارات

قوله : في بيان إمكان التعبّد ... إلخ[1] .

أقول : لاسبيل إلى إثبات الإمكان ، فإنّه يحتاج إلى إقامة البرهان عليه ، ولابرهان عليه كما لايخفى .

و لكن الذي يسهّل الخطب انّه لااحتياج إلى إثباته ، بل المحتاج إليه هورد أدلّة الامتناع ، فإذا لم يدلّ دليل على امتناع التعبّد بالأمارات والأصول نعمل على طبق أدلّة حجيّتها واعتبارها .

و **بعبارة أُخرى :** لايجوز رفع اليد عن ظواهر أدلّة اعتبارها إلاّ بدليل عقليّ على الامتناع ، فإنْ دلّ دليل عليه فإنا نرفع اليد عنها ، وإلاّ نعمل على طبقها .

و **من ذلك يظهر :** انّ الإمكان الذي نحتاج إليه هو الذي وقع في كلام

---

(١) كفاية الأُصول ٢ : ٤٢ السطر الأخير .

الشيخ رئيس الصناعة[1] من قوله: كلّ ماقرع سمعك من الغرائب فذره في بُقعة الإمكان مالم يذُدك عنه قائم البرهان [2] فإنّ مقصوده من ذلك الكلام هو الردع عن الحكم بالامتناع والاستنكار من الإمكان بمجرّد غرابة أمر كما هو ديدن غير أصحاب البرهان.

و الإمكان بهذا المعنى ـ أي الاحتمال العقلي وعدم الحكم بأحد طرفي القضيّة بلا قيام البرهان عليه ـ من الأحكام العقليّة، لاالبناء العقلائي كما قيل [3]، والمحتاج إليه فيما نحن بصدده هو هذا المعنى، فإنّ رفع اليد عن الدليل الشرعيّ لايجوز إلاّ بدليل عقليّ أو شرعيّ أقوى منه.

فاتّضح بما ذكرنا: انّ عنوان البحث بما حرّروا [4] من إمكان التعبّد بالأمارات الغير العلميّة، ليس على ماينبغي.

كما انّ تفسير الإمكان بالوقوعي[5] في غير محلّه، فإنّ إثبات الإمكان ـ كما عرفت ـ يحتاج إلى برهان مفقود في المقام، مع عدم الاحتياج إلى إثباته.

---

(١) هو الشيخ الكبير ابوعلي الحسين بن عبدالله بن سينا المعروف بالشيخ الرئيس، ولد في بخارى سنة ٣٧٠هـ، عرف بقوة الحافظة وشدة الذكاء وسرعة تلقيه للعلوم، له عدّة كتب اشهرها الشفاء والإشارات والقانون، توفي سنة ٤٢٨هـ ودفن في همدان. انظر وفيات الأعيان ٢: ١٥٧، اعيان الشيعة ٦: ٦٩، الوافي بالوفيات ١٢: ٣٩١.

(٢) الإشارات ٢: ١٤٣ سطر ٢٠ ـ ٢١.

(٣) فرائد الأصول: ٢٤ السطر الأخير.

(٤) فرائد الأصول: ٢٤ سطر ١٧ ـ ١٨، فوائد الأصول ٣: ٨٨، درر الفوائد ٢: ٢٢.

(٥) نهاية الأفكار: القسم الأول من الجزء الثالث: ٥٦.

نعم الاستحالة التي ادُّعيت (١) هي الوقوعية أو الذاتية على بعض التقادير، فالأولى أن يقال في عنوان البحث: «في عدم وجدان دليل على امتناع التعبّد بالأمارات».

و أمّا مافي تقريرات بحث بعض أعاظم العصر ـ رحمه اللّه ـ: من أنّ المراد من الإمكان المبحوث عنه في المقام هو الإمكان التشريعي لاالتكويني، فإنّ التوالي الفاسدة المتوهّمة هي المفاسد التشريعيّة لاالتكوينيّة(٢).

ففيه أوّلاً: أنّ الإمكان التشريعي ليس قسماً مقابلاً للإمكانات، بل هو من أقسام الإمكان الوقوعي، غاية الأمر أنّ المحذور الذي يلزم من وقوع شيء قد يكون تكوينيّاً، وقد يكون تشريعيّاً، وهذا لايوجب تكثير الأقسام، و إلاّ فلنا أن نقول: الإمكان قد يكون ملكيّاً، وقد يكون ملكوتيّاً، وقد يكون عنصريّاً، وقد يكون فلكيّاً.. إلى غير ذلك، بواسطة اختلاف المحذورات المتوهَّمة.

و ثانياً: أنّ بعض المحذورات المتوهَّمة من المحذورات التكوينيّة، مثل اجتماع الحبّ والبغض والإرادة والكراهة والمصلحة والمفسدة في شيء واحد، فإنّها محذورات تكوينيّة.

ثمّ إنّ المحذورات المتوهَّمة بعضها راجع إلى ملاكات الأحكام كاجتماع المصلحة والمفسدة الملزِمتين بلا كسر وانكسار، وبعضها راجع إلى مبادئ الخطابات كاجتماع الكراهة والإرادة و الحبّ والبغض، وبعضها راجع إلى

(١) ادعاها ابن قبة على مانقله في فرائد الأصول: ٢٤ سطر ١٩ـ٢١.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٨٨.

نفس الخطابات كاجتماع الضدّين والنقيضين والمثْلين، وبعضها راجع إلى لازم الخطابات كالإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة، فحصر المحذور في الملاكيّ والخطابيّ ممّالا وجه له، كما وقع من العظيم المتقدّم (١).

كما أنّ تسمية الإلقاء في المفسدة وتفويت المصلحة بالمحذور الملاكي (٢)، ممّا لاينبغي، فإنّها من المحذورات الخطابيّة ومن لوازم الخطابات، والأمر سهل.

و كيف كان، فلا بدّ من دفع المحذورات مطلقاً، فنقول:

أمّا تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة فلا محذور فيهما إذا كانت مصلحة التعبّد بالأمارات والأُصول غالبة، أو محذور عدم التعبّد بها غالباً.

و إن شئت قلت: إنّ مافات من المكلّف بواسطة التعبّد بها تصير متداركة.

بل لنا أن نقول: إنّ المفاسد الأُخرويّة ـ أي العقاب والعذاب ـ لاتلزم بلا إشكال، وتفويت المصالح الأُخروية إمّا ينجبر بواسطة الانقياد بالتعبّد بالأمارات، وإمّا يُتدارك من جهة أُخرى، وإمّا غير لازم التدارك، فإنّ مايقبح على الحكيم هو الإلقاء في المفسدة، وأمّا إيصال المصالح فهو من باب التفضّل، وليس في تركه قبح.

و أمّا الدنيويّة منهما فلزومها غير معلوم؛ لعدم الدليل على اشتمال المتعلّقات أو الأحكام على المصالح والمفاسد الدنيويّة، وبعض المصالح

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٨٩.

(٢) المصدر السابق.

الاستجراريّة تترتّب على التعبّد بالأمارات أيضاً.

ثمّ إنّ الإشكال لاينحصر بصورة الانفتاح كما أفاد المحقّق المعاصر [١] ـ رحمه الله ـ بل يجري في صورة الانسداد أيضاً، فإنّه وارد في صورة الانسداد على رفع الاحتياط وترخيص العمل على طبق بعض الأمارات.

و ماأفاد: من أنّ العملَ على طبق الأمارة ـ لو صادف ـ خيرٌ جاء من قبلها[٢].

يرد عليه: بأنّ الأمر لو كان دائراً بين العمل على طبق الأمارة وترك العمل والإهمال رأساً، كان الأمر كما أفاده، لكنّه ليس دائراً بينهما، بل هو دائر بين العمل بالاحتياط أوالتجزّي فيه، أوالعمل بالأمارة.

فحينئذٍ يرد الإشكال عيناً على الترخيص في ترك الاحتياط أوّلاً، وعلى العمل بالأمارة دون التجزّي في الاحتياط ثانياً، وطريق [دفع] الإشكال هو سبيل [دفعه] في زمان الانفتاح من كون العمل بالأمارة ذا مصلحة جابرة، أو في العمل بالاحتياط مفسدة غالبة.

تنبيه

قد أجاب الشيخ العلاّمة الأنصاريّ [٣] ـ قدّس سرّه ـ عن الإشكال بالتزام

(١) فوائد الأصول ٣: ٩٠.

(٢) المصدر السابق.

(٣) فرائد الأصول: ٢٦ ـ ٢٧.

المصلحة السلوكيّة، و فصّلها المحقّق المعاصر قدّس سرّه ـ على مافي تقريرات بحثه بعد ردّ الوجهين من وجوه السببية ـ بما حاصله:

الثالث: أن يكون قيام الأمارة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع بقاء الواقع والمؤدّى على ماهما عليه من المصلحة والمفسدة من دون أن يحدث في المؤدّى مصلحة بسبب قيام الأمارة غير ماكان عليه، بل المصلحة تكون في تطرّق الطريق وسلوك الأمارة وتطبيق العمل على مؤدّاها والبناء على أنّه هو الواقع بترتيب الآثار المترتّبة على الواقع على المؤدّى، وبهذه المصلحة السلوكيّة يتدارك مافات من المكلّف [1] انتهى كلامه.

و فيه **أوّلاً:** انّ الأمارات المعتبرة شرعاً غالبها ـ ان لم يكن جميعها ـ طرق عقلائيّة يعمل بها العقلاء في سياساتهم ومعاملاتهم، ولاتكون تاسيسيّة جعليّة، كما اعترف به المحقّق المتقدّم [2] ـ رحمه اللّه ـ ومن الواضح انّ الأمارات العقلائيّة ليست في سلوكها مصلحة اصلاً، بل هي طرق محضة، وليس لها شان إلاّ الإيصال إلى الواقع، وليس إمضاء الشارع لها إلاّ بما لها من الاعتبار العقلائيّ، فالمصلحة السلوكيّة ممّا لااساس لها اصلاً، وهذا بمكان من الوضوح، ولاينبغي التامّل فيه.

و **ثانياً:** لامعنى لسلوك الأمارة وتطرّق الطريق إلاّ العمل على طبق مؤدّاها، فإذا أخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة فسلوك هذه الأمارة وتطرّق هذا

(١) فوائد الأصول ٣: ٩٥ ـ ٩٦.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٩١.

الطريق ليس إلاّ الإتيان بصلاة الجمعة، فلا معنى لكون مصلحة تطرّق الطريق مصلحة مُغايرة للإتيان بنفس المؤدّى، والإتيان بالمؤدّى مع المؤدّى غير متغايرين إلاّ في عالم الاعتبار، ولايرفع الإشكال بهذه الاعتبارات والتعبيرات.

و لك أن تقول: إنّ هذه المفاهيم المصدريّة النسبيّة لاحقيقة لها إلاّ في عالم الاعتبار، و لاتتّصف بالمصالح والمفاسد، فموضوع المصلحة والمفسدة نفس العناوين؛ أي الصلاة والخمر.

و لو قلت: إنّ شرب الخمر وإتيان الصلاة متعلّق الحرمة والوجوب وموضوع المفسدة والمصلحة.

قلت: لو سُلّم فتطبيق العمل في طبق الأمارة وتطرّق الطريق عبارة أُخرى عن شرب الخمر وإتيان الصلاة.

و ثالثاً: لو قامت المصلحة في نفس العمل على طبق الأمارة وتطرّق الطريق ـ بلا دخالة للمؤدّى والواقع فيها ـ فلا بدّ من التزام حصول المصلحة في الإخبار عن الأمور العاديّة، وقيام الأمارات على أُمور غير شرعيّة، فإذا أخبر الثقة بأمر له عمل غير شرعيّ لابدّ أن يلتزم بأنّ تطبيق العمل على طبقه وتطرّق هذا الطريق له مصلحة، وهو كما ترى، والقول بأنّ المصلحة قائمة في تطرّق الطريق القائم على الحكم الشرعيّ[1] مجازفة.

ثمّ إنّ لازم قيام المصلحة ـ التي يُتدارك بها مافات من المكلّف ـ في تطرّق الطريق وسلوك الأمارة، هو الإجزاء وإن انكشف الخلاف في الوقت، فضلاً

(١) فرائد الأصول: ٢٦ السطر الأخير.

عن خارجه؛ لاستيفاء المصلحة بواسطة سلوك الأمارة والعمل على طبقها.

فإذا قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة، وقلنا: إنّ في سلوك الأمارة مصلحة يُتدارك بها مفسدة فوت صلاة الظهر مثلاً، فعمل المكلّف على طبق الأمارة، ثمّ انكشف الخلاف في الوقت ـ ولو وقت الفضيلة ـ يكون الإتيان بها مُجزياً عن الظهر، لأنّ المصلحة القائمة في تطرّق الطريق غير مقيّدة بعدم انكشاف الخلاف.

فما أفاد الشيخ العلاّمة الأنصاري [١] ـ قدّس سرّه ـ وتبعه المحقّق المعاصر [٢] ـ رحمه اللّه ـ من التفصيل في الإجزاء، ممّا لا وجه له، وماأفاده الثاني من الوجه[٣] ضعيف غايته، فراجع.

ثمّ إنّ ماذكرنا من الإجزاء إنّما هو على مسلك القوم، وأمّا التحقيق في مسألة الإجزاء وتحرير محلّ البحث فيها فهو أمر آخر وراء ماذكروه، وهو موكول إلى محلّه.

هذا مايتعلّق بالجواب عن تفويت المصالح والإلقاء في المفاسد.

و أمّا محذور اجتماع المِثْلين والضدّين والنقيضين وأمثاله، فيتوقّف التحقيق في دفعه على بيان مقدّمات:

الأولى: أنّ مفاد أدلّة اعتبار الأمارات والأُصول مطلقاً هو ترتيب الآثار

---

(١) فرائد الأصول: ٢٨ سطر ١٦ حتى آخر الصفحة.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٩٦ ـ ٩٧.

(٣) نفس المصدر السابق.

والتعبّد بالبناء عملاً على طبق مفادها، فكما أنّ مفاد أدلّة أصالتي الطهارة والحلّيّة ـ من قوله: (كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر) (١) و(كلّ شيء لك حلال) (٢) ـ هو التعبّد عملاً بالطهارة والحلّيّة؛ أي ترتيب آثار الطهارة والحلّيّة على المشكوك فيه عملاً، كذلك مفاد أدلّة الفراغ والتجاوز ـ أيضاً ـ هو التعبّد بترتيب آثار الإتيان على المشكوك فيه في الجزء والشرط، وعدم إتيان مشكوك المانعية.

و مفاد أدلّة البراءة الشرعيّة هو ترتيب آثار عدم الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة عند الشكّ فيها.

و كذا مفاد أدلّة اعتبار الأمارات هو التعبّد بترتيب آثار الواقع عملاً، فإذا قام خبر الثقة على عدم الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فمعنى تصديقه هو ترتيب آثار تلك الأعدام، وإذا قامت البيّنة على طهارة شيء أو حلّيّته، أو قامت على إتيان الجزء عند الشكّ فيه، فوجوب تصديقهما عبارة عن ترتيب آثار الطهارة والإتيان عملاً.

و قس على ذلك كلّيّة أدلّة اعتبار الأمارات والأصول بلا افتراق من هذه الحيثيّة بينها أصلاً. نعم الأمارات بنفسها لها جهة الكاشفيّة والطريقيّة دون غيرها، وكلامنا في دليل اعتبارها لا في مفاد أنفسها، وقد خلط كثير منهم بين المقامين والحيثيّتين، فلا تغفل.

(١) التهذيب ١: ٢٨٤ ـ ٢٨٥ / ١٩٩ باب ١٢ في تطهير الثياب وغيرها من النجاسات، الوسائل ٢: ١٠٥٤ / ٤ باب ٣٧ من أبواب النجاسات.

(٢) الكافي ٦: ٣٣٩ / ٢ باب الجبن من كتاب الأطعمة، الوسائل ١٧: ٩١ / ٢ باب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة.

وأمّا حديث حكومة دليل على دليل فهو باعتبار لسان أدلّة الاعتبار، لاباعتبار كاشفيّة الأمارات وعدم كاشفيّة غيرها، فإنّها أُمور تكوينيّة لادخل لها بالحكومة ومثلها.

فمفاد أدلّة الأمارات وإن كان بحسب النتيجة مطابقاً لأدلّة الأصول، لكن حكومتها باعتبار لسانها، فإنّ لسانها هو ترتيب آثار صدق العادل وكون خبره مطابقاً للواقع، وهذا لسان إزالة الشكّ تعبّداً، وهو بهذا المفاد مقدّم على الأصول التي أُخذ الشكّ في موضوعها، وللكلام محلّ آخر يأتي ـ إن شاء اللّه تعالى ـ في مستأنف المقال (١).

عدم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها

الثانية: لايمكن اختصاص الأحكام الواقعيّة بالعالم بها؛ للزوم الدور، فإنّ العلم بالشيء يتوقّف على وجود الشيء بحسب الواقع، ولو توقّف وجوده على العلم به لزم توقّف الشيء على مايتوقّف عليه، وهذا واضح.

و مناقشة بعض المحقّقين من أهل العصر (٢) ـ رحمه اللّه ـ في ذلك ـ لجواز

---

(١) انظر الجزء الثاني صفحة رقم: ٢٤٢.

(٢) هو المحقق الكبير والعالم الرباني الشيخ محمد حسين بن محمد حسن معين التجار الاصفهاني الشهير بالكمپاني. ولد في النجف الأشرف سنة ١٢٩٦هـ حضر الأبحاث العالية عند جملة من عظماء الطائفة الإمامية كالآخوند والسيد الفشاركي والميرزا باقر الاصطهباناتي وغيرهم. توفي سنة ١٣٦١هـ ودفن في النجف الأشرف. له مؤلفات كثيرة أشهرها نهاية الدراية. انظر معارف الرجال ٢: ٢٦٣، نقباء البشر ٢: ٥٦٠. وانظر المطلب في نهاية الدراية ٢: ٢٢ ـ ٢٣.

القطع بالحكم بنحو الجهل المركّب، فلا يتوقّف العلم بالحكم عليه بحسب الواقع ـ خلط، وفي غير محلّها.

هذا مضافاً إلى ظهور أدلّة الأصول والأمارات في أنّ الأحكام الواقعيّة محفوظة في حال الشكّ، فإنّ قوله: **(كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه)** (١) يدلّ على أنّ ماهو حرام واقعاً إذا شكّ في حرمته يكون حلالاً بحسب الظاهر وفي حال الشكّ، وكذا قوله: **(كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر)** (٢) يدلّ على محفوظيّة القذارة الواقعيّة في حال الشكّ. وكذا أدلّة الأمارات ـ مثل أدلّة حجّيّة قول الثقة ـ تدلّ على تصديقه وترتيب آثار الواقع على مؤداه.

وبالجملة: لا إشكال في عدم اختصاص الأحكام الواقعيّة بالعالم بها، كما أنّ الخطابات الشرعيّة متعلّقة بعناوين محفوظة في حال العلم والجهل، فإنّ الحرمة قد تعلّقت بذات الخمر والوجوب تعلّق بذات الصلاة من غير تقيّد بالعلم والجهل، فهي بحسب المفاد شاملة للعالم والجاهل كما لا يخفى.

وجه الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية

الثالثة: أنّ الخطابات ـ كما عرفت ـ وإن لم تكن مقيّدة بحال العلم ولا مختصّة بالعالم بها، ولكن هنا أمر آخر، وهو أنّ الخطابات إنّما تتعلّق بالعناوين

(١) الكافي ٥: ٣١٣/ ٤٠ باب المملوك يتجر ...، الوسائل ١٢: ٦٠/ ٤ باب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

(٢) مستدرك الوسائل ١: ١٦٤/ باب ٢٩/ح٤.

وتتوجّه إلى المكلّفين لغرض انبعاثهم نحو المأمور به ولتحريكها إيّاهم نحوه، ولا إشكال في أنّ التكليف والخطاب بحسب وجوده الواقعي لايمكن أن يكون باعثاً وزاجراً؛ لامتناع محرّكية المجهول، وهذا واضح جدّاً.

فالتكاليف إنّما تتعلّق بالعناوين وتتوجّه إلى المكلّفين لكي يعلموا فيعملوا، فالعلم شرط عقليّ للباعثيّة والتحريك، فلمّا كان انبعاث الجاهل غير ممكن فلا محالة تكون الإرادة قاصرة عن شمول الجاهلين، فتصير الخطابات بالنسبة إليهم أحكاماً إنشائيّة.

و **إن شئت قلت**: إنّ لفعليّة التكليف مرتبتين:

إحداهما: الفعليّة التي هي قبل العلم، وهي بمعنى تماميّة الجهات التي من قِبَل المولى، وإنّما النقصان في الجهات التي من قبل المكلّف، فإذا ارتفعت الموانع التي من قِبَل العبد يصير التكليف تامّ الفعليّة، وتنجّز عليه.

و **ثانيتهما**: الفعليّة التي هي بعد العلم وبعد رفع سائر الموانع التي تكون من قِبَل العبد، وهو التكليف الفعليّ التامّ المنجّز.

إذا عرفت ماذكرنا من المقدّمات سهُل لك سبيل الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، فإنّه لابدّ من الالتزام بأنّ التكاليف الواقعيّة مطلقاً ـ سواء كانت في موارد قيام الطرق والأمارات، أو في موارد الأصول مطلقاً ـ فعليّة بمعناها الذي قبل تعلّق العلم، ولا إشكال في أنّ البعث والزجر الفعليّين غير محقّقين في موارد الجهل بها؛ لامتناع البعث والتحريك الفعليّين بالنسبة إلى القاصرين، فالتكاليف بحقائقها الإنشائيّة والفعليّة التي من قبل المولى ـ بالمعنى

الذي أشرنا إليه ـ تعمّ جميع المكلّفين، ولا تكون مختصّة بطائفة دون طائفة، لكن الإرادة قاصرة عن البعث والزجر الفعليّ بالنسبة إلى القاصرين.

فإذا كان التكليف قاصراً عن البعث والزجر الفعليّين بالنسبة إليهم فلا بأس بالترخيص الفعليّ على خلافها، ولا امتناع فيه أصلاً، ولا يلزم منه اجتماع الضدّين أو النقيضين أو المِثْلين وأمثالها.

نعم يمكن للمولى ـ بعد قصور التكليف الواقعي عن البعث والزجر ـ إيجاب الاحتياط على المكلّف بدليل مستقلّ، فإنّ إيجاب الاحتياط لايمكن بواسطة نفس الدليل الدالّ على الحكم الواقعيّ؛ لقصوره عن التعرّض لحال الشكّ، فلابدّ من الدليل المستقلّ حفظاً للحكم الواقعي، ولكن إذا كان في الاحتياط محذور أشدّ من الترخيص ـ مثل الحرج واختلال النظام ـ فلابدّ له من الترخيص، ولا محذور فيه أصلاً.

فالجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة بما ذكرنا ممّا لامحذور فيه ملاكاً وخطاباً، بل لامحيص عنه، فإنّ البعث والزجر الفعليّين بالنسبة إلى الجاهل غير معقولين، كما أنّ الترخيص مع البعث والزجر الفعليّين غير معقول.

و أمّا مع قصور التكليف والإرادة عنهما وحرجيّة إيجاب الاحتياط أو محذور آخر فيه، فلا محيص عن جعل الترخيص، ولا محذور فيه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأحكام الواقعيّة والخطابات الأوّليّة ـ بحسب الإنشاء والجعل، وبحسب الفعليّة التي قبل العلم ـ عامّة لكلّيّة المكلّفين جاهلين كانوا أو عالمين، لكنّها قاصرة عن البعث والزجر الفعليّين بالنسبة إلى

الجهّال منهم، ففي هذه المرتبة التي هي مرتبة جريان الأصل العقلي لابأس في جعل الترخيص، فإذا جاز الترخيص فما ظنّك بجعل الأمارات التي هي غالبة المطابقة للواقع؟

مضافاً إلى ماعرفت فيما سبق (١) أنّ الأمارات والطرق الشرعيّة ـ جلّها أو كلّها ـ هي الأمارات العرفيّة العقلائيّة التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم، وليست هي تأسيسيّة جعليّة، فصِرف عدم الردع كافٍ لحجّيتها، ولا تحتاج إلى جعل وإنشاء حجّية أو إمضاء كما قيل (٢). نعم للشارع جعل الاحتياط والردع عن العمل بها، وهو ـ كما عرفت ـ خلاف المصالح العامّة وسهولة الدين الحنيف، فإذا كان الأمر كذلك فلا ينقدح شوب إشكال الجمع بين الضدّين والنقيضين والمِثْلين حتّى نحتاج إلى رفعه، فتدبّر.

تنبيه
الإشكال على الوجوه التي ذكرت للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي

و ها هنا وجوه من الجمع لاتخلو كلّها أو جلّها من الخلل والقصور، لابأس بالتعرّض لمهماتها:

منها: ماأفاد بعض محقّقي العصر رحمه اللّه ـ على مافي تقريرات بحثه ـ بعد

(١) انظر صفحة رقم: ١٠٥ ومابعدها.

(٢) مقالات الأصول ٢: ٣٨ سطر ٩ ـ ١١.

تفكيكه في التـفـصّي عن الإشكال بـين مـوارد قـيـام الطرق والأمـارات وبين الأصول المحرزة وبين الأصول الغير المحرزة، فقـال في موارد تخلّف الأمارات ماحاصـله: إنّ المجعول فيـها ليس حكماً تكليفيّاً؛ حتّى يتوهّم التضـادّ بينها وبين الواقعيّات، بل الحقّ أنّ المجعول فيـها هو الحجّية والطريقـيّة، وهما من الأحكام الوضعيّة المتأصّلة في الجعل، خلافاً للشيخ ـ قدّس سرّه ـ حيث ذهب إلى أنّ الأحكام الوضعيّة كلّها منتزعة من الأحكام التكليفيّة [1].

والإنصـاف عـدم تصـوّر انتـزاع بعض الأحكـام الوضعـيّة من الأحكام التكليفيّة، مثل الزوجيّة، فإنّها وضعيّة ويستتبعها جملة من الأحكام، كوجوب الإنفـاق على الزوجة، وحرمـة تزويج الغير لهـا، وحرمة ترك وطئـهـا أكثر من أربعة أشهر ... إلى غير ذلك، وقد يتخلّف بعضها مع بقاء الزوجيّة، فأيّ حكم تكليفيّ يمكن انتزاع الزوجيّة منه؟! وأيّ جامع بين هذه الأحكام التكليفيّة ليكون منشأ لانتزاع الزوجيّة؟! فلا محيص في أمثالها عن القول بتأصّل الجعل، ومنها الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات، فإنّها متأصّلة بـالجعل ولو إمضـاء؛ لما تقدّمت الإشارة إليه من كون الـطرق التي بأيدينا عـقـلائيّة يعـتـمـد عليـهـا العـقـلاء في مقاصدهم، بل هي عندهم كـالعلم لايعتنون باحتـمال مخالفتها للواقع، فنفس الحجّية والوسطيّة في الإثبات أمر عقلائيّ قابل بنفسه للاعتبار من دون أن يكون هناك حكم تكليفيّ منشأ لانتزاعه.

إذا عرفت حقيقة المجعول فيهـا ظهر لك أنّه ليس فيهـا حكـم حتّى ينافي

---

(١) فرائد الأصول: ٣٥١ سطر ١١ ـ ٢٠.

الواقع، فلا تضادّ ولا تصويب، وليس حال الأمارات المخالفة إلاّ كحال العلم المخالف، فلا يكون في البين إلاّ الحكم الواقعي فقط مطلقاً، فعند الإصابة يكون المؤدّى هو الحكم الواقعي كالعلم الموافق ويوجب تنجيزه، وعند الخطأ يوجب المعذوريّة وعدم صحّة المؤاخذة عليه كالعلم المخالف، من دون أن يكون هناك حكم آخر مجعول[(١)] انتهى.

وفيه: **أوّلاً**: أنّه ليس في باب الأمارات والطرق العقلائيّة الإمضائيّة غالباً حكم مجعول أصلاً، لاالحجّية، ولا الوسطيّة في الإثبات، ولا الحكم التكليفي التعبّدي، كما قد عرفت سابقاً[(٢)] وليس معنى الإمضاء هو إنشاء حكم إمضائي، بل الشارع لم يتصرّف في الطرق العقلائيّة، وكان الصادع بالشرع يعمل بها كما يعمل العقلاء في سياساتهم ومعاملاتهم. وماورد في بعض الروايات إنّما هي احكام إرشاديّة.

والعجب أنّه ـ قدّس سرّه ـ مع اعترافه كراراً بذلك[(٣)] ذهب إلى جعل الحجّيّة والوسطيّة في الإثبات وتتميم الكشف[(٤)] وأمثالها ممّا لاعين لها في الأدلّة الشرعيّة ولا أثر.

وثانياً: لو سُلّم انّ هناك جعلاً شرعيّاً، فما هو المجعول ليس إلاّ إيجاب العمل بالأمارات تعبّداً، ووجوب ترتيب آثار الواقع على مؤدّاها، كما هو مفاد

(١) فوائد الاصول ٣: ١٠٥.
(٢) انظر صفحة رقم: ١٠٥ ومابعدها.
(٣) فوائد الأصول ٣: ٣٠، ٩١، ١٩٥.
(٤) فوائد الأصول ٣: ١٧.

الروايات مثل قوله ـ عليه السلام ـ: (إذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس) وأشار إلى زرارة[١]، وقوله: (و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا) [٢] وقوله: (عليك بالأسديّ؛ يعني أبابصير) [٣]، وقوله: (العمري ثقتي) إلى أن قال: (فاسمعْ له وأطع؛ فإنه الثقة المأمون) [٤] إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة مما يُستفاد منها ـ مع الغضّ عن الإرجاع إلى الارتكاز العقلائي ـ وجوب العمل على طبقها تعبّداً على أنّها هو الواقع وترتيب آثار الواقع على مؤدّاها.

نعم لو كان للآية الشريفة: ﴿ إنْ جاءكُمْ فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾[٥] دلالة، يمكن أن يتوهّم منها أنّها بصدد جعل المُبيَّنيّة والمكشوفيّة في مؤدّى خبر العادل، بتقرير أنّ المفهوم منها أنّ خبر العادل لايجب التبيُّن فيه لكونه متبيِّناً.

---

(١) رجال الكشي: ١٣٦ /٢١٦، الوسائل ١٨: ١٠٤ /١٩ باب ١١ من ابواب صفات القاضي بتفاوت يسير.

(٢) كتاب الغيبة: ١٧٧، الاحتجاج ٢: ٤٧٠ توقيعات الناحية المقدسة، الوسائل ١٨: ١٠١ /٩ باب ١١ من ابواب صفات القاضي.

(٣) رجال الكشي: ١٧١ /٢٩١، الوسائل ١٨: ١٠٣ /١٥ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

ابو بصير الأسدي: هو يحيى بن القاسم، كوفي تابعي، من اصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، ذكره النجاشي ووصفهُ بالوثاقة والوجاهة، توفي سنة ١٥٠هـ. انظر رجال النجاشي: ٤٤١. معجم رجال الحديث ٢٠: ٧٤.

(٤) الكافي ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٠ /١ باب في تسمية من رآه عليه السلام، الوسائل ١٨: ٩٩ /٤ باب ١١ من ابواب صفات القاضي.

العمري: هو الشيخ العظيم والوكيل الجليل ابوْ عمرو عثمان بن سعيد العمري الأسدي، أول نائب خاص للإمام المهدي(عليه السلام) في الغيبة الصغرى، توفي ببغداد ولازال قبره الشريف مقصد الزائرين. أُنظر تنقيح المقال ٢: ٢٤٥، معجم رجال الحديث ١١: ١١١.

(٥) الحجرات: ٦.

لكن فيه ـ مع الغضّ عن الإشكال بل الإشكالات في دلالتها ـ أنّها ليست بصدد جعل ماذكر، بل بصدد جعل وجوب العمل على طبقه، وإنّما المتبيّنيّةُ الذاتيّة التي له جهة تعليليّة لوجوب العمل على طبقه. تدبّر تعرف.

وثالثاً: انّ الحجّية والوسطيّة في الإثبات والكاشفيّة وأمثالها لاتنالها يد الجعل تأصّلاً.

أمّا الحجّية بمعنى صحّة الاحتجاج وقاطعيّة العذر فواضح، فإنّها امر تبعيّ محض متأخّر عن جعل تكليف أو وضع، وليس نفس صحّة الاحتجاج وقاطعيّة العذر من الاعتبارات الاستقلاليّة للعقلاء، وذلك واضح.

و أمّا الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات والكاشفيّة والحجّية التي بمعنى الوسطيّة في الإثبات: فلأنّ كلّ واحد من تلك المعاني ممّا لايمكن جعله، فإنّ إعطاء جهة الكاشفيّة والطريقيّة كما لايمكن لما لايكون له جهة كشف وطريقيّة، كذلك تتميم الكاشفيّة وإكمال الطريقيّة لايمكن جعلهما لما هو ناقص الكاشفيّة والطريقيّة، فكما انّ الشكّ غير قابل لإعطاء صفة الكاشفيّة والطريقيّة عليه ـ كما اعترف به[1] قدّس سرّه ـ كذلك ماليس له تمام الكاشفيّة ويكون هذا النقصان ذاتيّاً له لايمكن جعل التماميّة له، وكما انّ اللاكاشفيّة ذاتيّة للشكّ لايمكن سلبها عنه، كذلك النقص ذاتيّ للأمارات لايمكن سلبه عنها، فما هو تحت يد الجعل ليس إلاّ إيجاب العمل بمفادها تعبّداً والعمل على طبقها وترتيب آثار الواقع عليها، ولمّا كان ذاك التعبّد بلسان تحقّق الواقع وإلقاء احتمال الخلاف عملاً،

(١) فوائد الأصول ٣: ١٩.

ينتزع منه الحجّية والوسطيّة في الإثبات تعبّداً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: انّ ماهو ممكن المجعوليّة وماتناله يد الجعل ليس إلاّ الحكم التكليفي التعبّدي؛ اي وجوب العمل على طبق الأمارات ووجوب ترتيب آثار الواقع على مؤدّاها، والوضع إنّما ينتزع من هذا الحكم التكليفي.

و امّا قضيّة حكومتها على الأصول فهي اساس آخر قد اشرنا إليه فيما سلف (١). وسيأتي (٢) ـ إن شاء اللّه ـ بيانها في مستأنف القول.

و رابعاً: انّ ماافاد من كون الزوجيّة مجعولة تاصّلاً لعدم تصوّر وجود تكليف ينتزع منه الزوجيّة (٣)، ففيه: انّ تلك الأحكام التكليفيّة التي عدّها ـ من وجوب الإنفاق على الزوجة ... إلى آخر ماذكره إنّما هي متأخّرة عن الزوجيّة، وتكون من احكامها المترتّبة عليها، ومعلوم انّ امثالها لايمكن ان تكون منشأ لانتزاع الزوجيّة، لالمكان عدم الجامع بينها، بل لمكان تاخّرها عن الزوجيّة وكونها من آثارها واحكامها، فتلك الأحكام اجنبيّة عن انتزاع الوضع منها.

نعم هنا أحكام تكليفيّة أخرى يمكن ان تكون (٤) مناشىء للوضع، كقوله: ﴿ **فانكحوا ماطاب لكم من النساء** ﴾ (٥) وقوله: ﴿ **وانكحوا الأيامى**

---

(١) انظر صفحة رقم: ١٩٨.

(٢) انظر الرسائل (مبحث الاستصحاب) صفحة رقم: ٢٤٢.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٤) اى يتوهم انها [منه قدس سره].

(٥) النساء: ٣.

منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وأُحلّ لكم ماوراءَ ذلكُم﴾[٢] وأمثالها.

و إن كان التحقيق عدم مجعوليّة الزوجيّة شرعاً، لابنحو الأصالة ولا بنحو آخر، فإنّ الزوجيّة من الأمور العقلائيّة ومن الاعتبارات التي يكون أساس الحياة الاجتماعية ونظامها متوقّفاً عليها، ولا تكون من المخترعات الشرعيّة. نعم إنّ الشرائع قد تصرّفت فيها نوع تصرّفات في حدودها، لاأنّها اخترعتها، بل اتّخاذ الزوج وتشكيل العائلة من مرتكزات بعض الحيوانات أيضاً.

و خامساً: بعد اللّتيّا والتي لايحسم ماأطنب مادّة الإشكال، فإنّ الأحكام الواقعيّة إذا كانت باقية على فعليّتها وباعثيّتها وزاجريّتها لايمكن جعل الأمارة المؤدّية إلى خلافها بالضرورة، فإنّ جعل الحجّية والوسطيّة في الإثبات في الأمارات المؤدّية إلى مُناقضات الأحكام الشرعيّة ومضادّاتها، يلازم الترخيص الفعليّ للعمل على طبقها، وهو محال مع فعليّتها.

و بالجملة: لايعقل جعل الأمارة المؤدّية إلى خلاف الأحكام الواقعيّة بايّ عنوان كان، فمع بقائها على تلك المرتبة من الفعليّة، كما لايمكن جعل أحكام مضادّة لها، لايمكن جعل حجّة أو أمارة أو عذر أو أمثال ذلك.

و قياس الأمارات على العلم مع الفارق؛ ضرورة أنّ العلم لم يكن بجعل جاعل؛ حتّى يقال: إنّ جعله لأجل تضمّنه الترخيص الفعلي يضادّ الأحكام

---

(١) النور: ٣٢.

(٢) النساء: ٢٤.

الواقعيّة . هذا إذا قلنا ببقاء الأحكام على فعليّتها بعثاً وزجراً .

وأمّا مع التنزّل عنها وصيرورتها إنشائيّة أو فعليّة بمرتبة دون تلك المرتبة ـ كما عرفت(١) ـ فلامضادّة بينها وبين الأحكام التكليفيّة الظاهريّة ، فلا وجه لإتعاب النفس والالتزام بأمور لم يكن لها عين ولا أثر في أدلّة اعتبار الأمارات ، وإنّما هي اختراعات نشأت من العجز عن إصابة الواقع .

و ممّا ذكرنا يعرف النظر في كلام المحقّق الخراساني (٢) ـ رحمه اللّه ـ حيث ظنّ أنّ المجعول في باب الأمارات ـ إذا كان الحجّيّة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفيّة ـ يحسم مادّة الإشكال مع أنّه بحاله .

كما أنّ الجمع على فرض الحكم التكليفي بما أفاد من كون أحدهما طريقيّاً والآخر واقعيّاً (٣) ممّا لايحسم مادّته ، فإنّه مع فعليّة الأحكام الواقعيّة لايمكن جعل الحكم الطريقي المؤدّي إلى ضدّها ونقيضها ، كما هو واضح بأدنى تأمّل .

و بالجملة : لامحيص ـ على جميع المباني ـ عن الالتزام بعدم فعليّة الأحكام بمعناها الذي بعد العلم كما عرفت .

ثمّ إنّ المحقّق المعاصر المتقدّم ـ قدّس سرّه ـ قال في باب الأصول المحرزة ماحاصله : إنّ المجعول فيها هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنّه هو الواقع ، وإلقاء الطرف الآخر وجعله كالعدم ، ولأجل ذلك قامت مقام القطع

---

(١) انظر صفحة رقم : ٢٠٠ ومابعدها .

(٢) الكفاية ٢ : ٤٤ سطر ١٢ ـ ١٤ .

(٣) الكفاية ٢ : ٤٩ ـ ٥٠ .

الطريقي ، فالمجعول فيها ليس أمراً مغايراً للواقع ، بل الجعل الشرعيّ تعلّق بالجري العمليّ على المؤدّى على أنّه هو الواقع ، كما يرشد إليه قوله ـ في بعض اخبار قاعدة التجاوز ـ : بأنّه (قد ركع) (١) فإن كان المؤدّى هو الواقع فهو ، وإلاّ كان الجري العملي واقعاً في غير محلّه ، من دون أن يتعلّق بالمؤدّى حكم على خلاف ماهو عليه ، فلا يكون ماوراء الحكم الواقعيّ حكم آخر حتّى يناقضه ويضادّه (٢) انتهى .

و أنت خبير بورود الإشكال المتقدّم عليه من عدم حسم مادّة الإشكال به أصلاً مع بقاء الحكم الواقعي على فعليّته وباعثيّته ، فإنّه مع بقائهما كيف يمكن جعل الأصول التنزيليّة بأيّ معنىً كان؟!

فالبناء العمليّ على إتيان الجزء أو الشرط ـ كما هو مفاد قاعدة التجاوز علىماافاد ـ مع فعليّة حكم الجزئيّة والشرطيّة ممّا لايجتمعان بالضرورة ، ولا يعقل جعل الهوهويّة المؤدّية إلى مخالفة الحكم الواقعي مع فعليّته وباعثيّته (٣) .

و هكذا الكلام في الاستصحاب وغيره من الأصول المحرزة على طريقته قدّس سرّه (٤) .

---

(١) الاستبصار ١ : ٣٥٨ / ٨ باب ٢٠٨ من شك وهو قائم ، الوسائل ٤ : ٩٣٧ / ٦ باب ١٣ من أبواب الركوع .

(٢) فوائد الأصول ٣ : ١١١ ـ ١١٢ .

(٣) هذا ، مع انّ ظاهر كلامه لايرجع إلى محصل ، فإنّ البناء العملي والجري العملي من فعل المكلّف ، وهو ليس تحت الجعل ، وإيجاب الجري العملي حكم مضاد للواقع . [منه قدس سره]

(٤) فوائد الأصول ٤ : ٦٩٢ .

هذا مضافاً إلى مامرّ ذكره من منع كون الاستصحاب من الأصول المحرزة: أمّا على استفادة الطريقيّة من أدلّته ـ كما قرّبناها [١] ـ فواضح، وأمّا على التنزّل من ذلك فلا يستفاد منها إلاّ وجوب ترتيب آثار الواقع على المشكوك وعدم جواز رفع اليد عن الواقع بمجرّد الشكّ، فالكبرى المجعولة في الاستصحاب ليست إلاّ الحكم التكليفي [٢] وهو حرمة رفع اليد عن آثار الواقع، أو وجوب ترتيب آثاره، وأمّا جعل الهوهويّة فهو أجنبيّ عن مفادها.

و أمّا قاعدة التجاوز والفراغ فمفاد أدلّتها ـ أيضاً ـ ليس إلاّ الحكم التكليفي، وهو وجوب المضيّ وعدم الاعتناء بالشكّ وترتيب آثار إتيان الواقع المشكوك فيه، وهذا حكم تكليفيّ أجنبيّ عمّا ذكره من جعل الهوهويّة.

و ليت شعري أنّه ماالداعي إلى رفع اليد عن ظواهر الأدلّة الكثيرة في باب الطرق والأمارات وأبواب الأصول والالتزام بما لاعينَ له في الأدلّة ولا أثر؟

و لعلّ الإشكال المتقدّم ألجاه إلى الالتزام بهذه الأمور الغريبة البعيدة عن مفاد الأدلّة بل عن مذاق الفقاهة، مع أنّها ـ كما عرفت ـ لاتُسمن ولاتُغني من جوع.

و بما ذكرنا ـ مع مايأتي في محلّه [٣] ـ يظهر أنّ الأصول التنزيليّة ـ بما ذكره ـ ممّا لاأساس لها أصلاً، ولا داعي للالتزام بها، كما أنّه لاداعي للالتزام بما التزم به

---

(١) سابقاً لكن رجعنا عنه. [منه قدس سره]

(٢) قد رجعنا عنه أيضاً في مبحث الاستصحاب. [منه قدس سره]

(٣) انظر الجزء الثاني صفحة رقم: ١٧٤.

في الأمارات والطرق، كما يظهر بالتأمّل فيما ذكرناه.

ثمّ[1] إنّه ـ قدّس سرّه ـ قال في باب الأصول الغير التنزيليّة ـ مع ماأطال وأتعب نفسه الزكيّة في تفصيل متمّمات الجعل ـ ماملخّصه:

إنّ للشكّ في الحكم الواقعيّ اعتبارين:

أحدهما: كونه من الحالات والطوارئ اللاحقة للحكم الواقعي أو موضوعه كحالة العلم والظنّ، وهو بهذا الاعتبار لايمكن أخذه موضوعاً لحكم يضادّ الحكم الواقعي؛ لانحفاظ الحكم الواقعي عنده.

ثانيهما: اعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع وعدم كونه مُوصِلاً إليه ومُنجِّزاً له، وهو بهذا الاعتبار يمكن أخذه موضوعاً لما يكون متمّماً للجعل ومُنجِّزاً للواقع ومُوصِلاً إليه، كما أنّه يمكن أخذه موضوعاً لما يكون مؤمّناً عن الواقع؛ حسب اختلاف مراتب الملاكات النفس الأمريّة، فلو كانت مصلحة الواقع مهمّة في نظر الشارع، كان عليه جعل المتمّم، كمصلحة احترام المؤمن وحفظ نفسه، فإنّه أهمّ من مفسدة حفظ نفس الكافر،

---

(١) وذكر قبيل هذا: انّ متمم الجعل فيما نحن فيه يتكفل لبيان وجود الحكم في زمان الشك فيه[أ].
ومراده من المتمّم هو اصالة الاحتياط. وهذا مع بطلانه في نفسه؛ لانّ اصل الاحتياط او إيجاب الاحتياط لايكون متكفلاً لبيان وجود الحكم في زمان الشك بالضرورة، وإلاّ لكان امارة، ووجوب الاحتياط مع الشك لغرض الوصول إلى الواقع غير كون اصل الاحتياط او إيجابه مبيِّناً للواقع، وهو أوضح من أن يخفى، ومخالف لما قال سابقاً من انّه اصل غير محرز، ولبعض كلماته اللاحقة[ب] فراجع.

(أ) فوائد الأصول ٣: ١١٤.
(ب) فوائد الأصول ٣: ١١٢، ٤: ٦٩٢.

فيقتضي جعل حكم طريقيّ بوجوب الاحتياط في موارد الشكّ، وهذا الحكم الاحتياطي إنّما هو في طول الواقع لحفظ مصلحته، ولذا كان خطابه نفسيّاً لامقدّميّاً؛ لأنّ الخطاب المقدّمي مالامصلحة فيه أصلاً، والاحتياط ليس كذلك؛ لأنّ أهمّيّة الواقع دعت إلى وجوبه، فهو واجب نفسيّ للغير، لاواجب بالغير؛ ولذا كان العقاب على مخالفته، لامخالفة الواقع؛ لقبح العقاب عليه مع الجهل.

إن قلت: فعليه تصح العقوبة على مخالفة الاحتياط ـ صادف الواقع أو لا ـ لكونه واجباً نفسيّاً.

قلت: فرق بين علل التشريع وعلل الأحكام، والذي لايدور الحكم مداره هو الأوّل دون الثاني. ولاإشكال في أنّ الحكم بوجوب حفظ نفس المؤمن علّة للحكم بالاحتياط، ولا يمكن أن يبقى في مورد الشكّ مع عدم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه، ولكن لمكان جهل المكلّف كان اللازم عليه الاحتياط تحرّزاً عن مخالفة الواقع.

من ذلك يظهر: أنّه لامضادّة بين إيجاب الاحتياط وبين الحكم الواقعي، فإنّ المشتبه إن كان ممّا يجب حفظ نفسه واقعاً فوجوب الاحتياط يتّحد مع الوجوب الواقعي، ويكون هوهو، وإلاّ فلا؛ لانتفاء علّته، والمكلّف يتخيّل وجوبه لجهله بالحال، فوجوب الاحتياط من هذه الجهة يُشبِه الوجوب المقدّمي وإن كان من جهة أُخرى يُغايره.

والحاصل: أنّه لمّا كان إيجاب الاحتياط من مُتمِّمات الجعل الأوّلي

فوجوبه يدور مداره، ولا يعقل بقاء المتمِّم ـ بالكسر ـ مع عدم المُتمَّم ـ بالفتح ـ فإذا كان وجوب الاحتياط يدور مدار الوجوب الواقعي فلا يُعقل التضادّ بينهما؛ لاتّحادهما في مورد المصادقة وعدم وجوب الاحتياط في مورد المخالفة، فأين التضادّ؟!

هذا إذا كانت المصلحة مقتضية لجعل المُتمِّم وأمّا مع عدم الأهميّة، فللشارع جعل المؤمِّن بلسان الرفع، كقوله: (**رفع ... مالا يعلمون**) [1]، وبلسان الوضع مثل (**كلّ شيء ... حلال**) [2] فإنّ رفع التكليف ليس عن موطنه ليلزم التناقض، بل رفع التكليف عمّا يستتبعه من التبعات وإيجاب الاحتياط. فالرخصة المستفادة من دليل الرفع نظير الرخصة المستفادة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في عدم المنافاة للواقع.

والسرّ فيه: أنّها تكون في طول الواقع لتأخّر رتبتها عنه؛ لأنّ الموضوع فيها هو الشكّ في الحكم من حيث كونه موجباً للحيرة في الواقع وغير موصل إليه ولا منجِّز له، فقد لوحظ في الرخصة وجود الحكم الواقعي، ومعه كيف يُعقل أن تضادّه؟!

وبالجملة: الرخصة والحلّيّة المستفادة من حديث الرفع وأصالة الحلّ تكون في عرض المنع والحرمة المستفادة من إيجاب الاحتياط. وقد عرفت أنّ

(١) الخصال: ٤١٧/٩، توحيد الصدوق: ٣٥٣/٢٤، الفقيه ١: ٣٦/٤ باب ١٤ فيمن ترك الوضوء أو بعضه أو شك فيه، الاختصاص: ٣١.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠ باب النوادر من كتاب المعيشة، الوسائل ١٢: ٦٠/٤ باب ٤ من أبواب مايكتسب به.

إيجاب الاحتياط يكون في طول الواقع، فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً، وإلاّ يلزم أن يكون مافي طول الشيء في عرضه[1] انتهى كلامه رفع مقامه.

و فيه أوّلاً: أنّ تفريقه بين أخذ الشكّ باعتبار كونه من الحالات والطوارئ، وبين أخذه باعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع، وجعله مناط رفع التضادّ هو الأخذ على الوجه الثاني، ممّا لامحصّل له؛ فإنّ الطوليّة لو ترفع التضادّ فالحالات الطارئة ـ أيضاً ـ في طول الواقع، وإلاّ فالأخذ باعتبار كونه موجباً للحيرة في الواقع لايرفعه.

و بالجملة: انّ الاعتبارين مجرّد تغيير في العبارة وتفنّن في التعبير، وبهذا وأشباهه لايرفع التضادّ؛ لكون الحكم الواقعي محفوظاً مع الشكّ والحيرة.

و ثانياً: انّ الحكم الواقعي إن بقي على فعليّته وباعثيّته فلا يعقل جعل الاحتياط المؤدّي إلى خلافه، فضلاً عن جعل المؤمّن كما في أصالة الإباحة، فهل يمكن مع فعليّة الحكم الواقعي جعل المُؤمِّن الذي يلازم الترخيص في المخالفة أو عينه؟ وهل مجرّد تغيير أُسلوب الكلام وكثرة الاصطلاح والاعتبار ترفع التضادّ والتناقض؟!

و إن لم يبق كما اعترف في المقام بأنّ الأحكام الواقعيّة بوجوداتها النفس الأمريّة لاتصلح للداعويّة فالجمع بين الحكم الواقعي بهذا المعنى والظاهري لايحتاج إلى تلك التكلّفات، فإنّ الحكم الإنشائي أو الفعلي بالمعنى المتقدّم ممّا

(١) فوائد الأصول ٣: ١١٤ وما بعدها.

لاينافي الأحكام الظاهريّة.

و ثالثاً: انّ ماتفصّى به عن إشكال صحّة العقوبة على مخالفة الاحتياط ـبالتزامه عدم وجوب الاحتياط واقعاً في مورد الشكّ مع عدم كون المشكوك فيه ممّا يجب حفظه؛ لكون وجوب حفظ المؤمِّن علّة للحكم بالاحتياط لاعلّة للتشريع ـ ممّا لاوجه له، فإنّ وجوب الاحتياط حكم ظاهريّ لغرض حفظ الواقع، ولابدّ لهذا الحكم الظاهريّ المتمِّم للجعل الأوّليّ ان يتعلّق حقيقة بكلّ مشكوك سواء كان المشكوك ممّا يجب حفظه، أم لا. ولو تعلّق وجوب الاحتياط بمورد الشكّ الذي ينطبق على الواجب الواقعي دون غيره لاحتاج إلى متمّم آخر، فإنّ وجوب الاحتياط المتعلّق بالمشكوك فيه الواجب بحسب الواقع لايصلح للداعويّة نحو المشكوك فيه، وقاصر عن ان يكون محرّكاً لإرادة العبد كنفس التكليف الواقعي، فيصير إيجاب الاحتياط لغواً، فإنّ في جميع موارد الشكّ يكون تعلّق وجوب الاحتياط بها مشكوكاً.

وما أفاد قدّس سرّه ـ من انّ المكلّف لمّا لم يعلم كون المشكوك ممّا يجب حفظ نفسه أو لايجب، كان اللازم عليه هو الاحتياط تحرّزاً عن مخالفة الواقع ـ واضح الفساد، فإنّ وجوب الاحتياط على النحو الذي التزم به لايزيد سعة دائرته عن الحكم الواقعي، فكما انّ الحكم الواقعي لايمكن ان يتكفّل بزمان شكّه، كذلك حكم الاحتياط لايمكن ان يتكفّل بزمان شكّه، والحال انّ تمام موارده كذلك، فإيجاب الاحتياط لايكون إلاّ لغواً باطلاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: انّ حكم الاحتياط لابدّ وان يتعلّق بكلّ مشكوك،

لكن لمّا كان هذا الحكم لغرض حفظ الواقع، وليس نفسه متعلّقاً لغرض المولى، لايوجب مخالفته بنفسها استحقاق العقوبة (١) وهذا واضح جداً.

و رابعاً: أنّ ماأفاد ـ من انّ الرخصة والحلّيّة المستفادة من حديث الرفع وأصالة الحلّ تكون في عرض المنع المستفاد من إيجاب الاحتياط، ولمّا كان إيجاب الاحتياط في طول الواقع فما يكون في عرضه يكون في طول الواقع أيضاً، وإلاّ يلزم ان يكون مافي طول الشيء في عرضه ـ منظور فيه، فإنّه قد ثبت انّ مافي عرض المتقدّم على شيء لايلزم ان يكون في طول هذا المتأخّر، مع انّ هذه الطوليّة ممّا لاترفع التضادّ كما عرفت.

فتحصّل من جميع ماذكرنا: انّ ماأفاد هذا المحقّق ـ مع ماأطنب وأتعب نفسه في أبواب الأمارات والأصول من وجوه الجمع ـ ممّا لاطائل تحته ولا أساس له. وفي كلامه مواقع أنظار أُخر تركناها مخافة التطويل.

وجه الجمع على رأي بعض المشايخ

و من وجوه الجمع: مانقل شيخنا العلاّمة ـ أعلى الله مقامه ـ عن سيّده الأستاذ ـ قدّس سرّه ـ ومحصّله: عدم المنافاة بين الحكمين إذا كان الملحوظ في موضوع الآخر الشكّ في الأوّل.

توضيحه: أنّ الأحكام تتعلّق بالمفاهيم الذهنيّة من حيث إنّها حاكية عن

(١) بل العقاب على الواقع ـ لو فرض التخلّف ـ ولايقبح العقاب عليه بعد إيجاب الاحتياط، كما هو واضح. [منه قدس سره]

الخارج، فالشيء مالم يتصوّر في الذهن لايتّصف بالمحبوبيّة والمبغوضيّة.

ثمّ المفهوم المتصوّر: تارةً يكون مطلوباً على نحو الإطلاق، وأُخرى على نحو التقييد، وعلى الثاني فقد يكون لعدم المقتضي في غير ذلك المقيّد، وقد يكون لوجود المانع، وهذا الأخير مثل أن يكون الغرض في عتق الرقبة مطلقاً إلاّ أنّ عتق الرقبة الكافرة مُنافٍ لغرضه الآخر الأهمّ، فلا محالة بعد الكسر والانكسار يقيّد الرقبة بالمؤمنة، لالعدم المقتضي، بل لمزاحمة المانع.

و ذلك موقوف على تصوّر العنوان المطلوب مع العنوان الآخر المتّحد معه المخرج له عن المطلوبيّة الفعليّة. فلو فرضنا عدم اجتماع العنوانين في الذهن ـ بحيث يكون تعقّل أحدهما لامع الآخر دائماً ـ لم يتحقّق الكسر والانكسار بين الجهتين، فاللازم منه أنّه متى تصوّر العنوان الذي فيه جهة المطلوبيّة يكون مطلوباً مطلقاً؛ لعدم تعقّل منافيه، ومتى تصوّر العنوان الذي فيه جهة المبغوضيّة يكون مبغوضاً كذلك؛ لعدم تعقّل منافيه.

والعنوان المتعلّق للأحكام الواقعيّة مع العنوان المتعلّق للأحكام الظاهريّة ممّا لايجتمعان في الوجود الذهني أبداً؛ لأنّ الحالات اللاحقة للموضوع بعد تحقّق الحكم وفي الرتبة المتأخّرة عنه لايمكن إدراجها في موضوعه.

فلو فرضنا بعد ملاحظة اتّصاف الموضوع بكونه مشكوك الحكم تحقّق جهة المبغوضيّة فيه لصار مبغوضاً بهذه الملاحظة، ولا يزاحمها جهة المطلوبيّة الملحوظة في ذاته؛ لأنّ الموضوع بتلك الملاحظة لايكون متعقّلاً فعلاً؛ لأنّ تلك الملاحظة ملاحظة ذات الموضوع مع قطع النظر عن الحكم، وهذه

ملاحظته مع الحكم.

إن قلت: العنوان المتأخّر وإن لم يكن متعقّلاً في مرتبة تعقّل الذات، ولكنّ الذات ملحوظة في مرتبة تعلّق العنوان المتأخّر، فيجتمع العنوانان وعاد الإشكال.

قلت: كلاّ، فإنّ تصوّر موضوع الحكم الواقعي مبنيّ على تجرّده عن الحكم، وتصوّره بعنوان كونه مشكوك الحكم لابدّ وأن يكون بلحاظ الحكم، ولا يمكن الجمع بين لحاظي التجرّد واللاتجرّد.

و بعبارة أُخرى: صلاة الجمعة التي كانت متصوّرة في مرتبة كونها موضوعة للوجوب الواقعي لم تكن مقسماً لمعلوم الحكم ومشكوكه، والتي تتصوّر في ضمن مشكوك الحكم تكون مقسماً لهما، فتصوّرهما معاً موقوف على تصوّر العنوان على نحو لاينقسم إلى القسمين وعلى نحو ينقسم، وهذا مستحيل في لحاظ واحد.

فحينئذٍ نقول: متى تصوّر الآمر صلاة الجمعة بملاحظة ذاتها تكون مطلوبة، ومتى تصوّرها بملاحظة كونها مشكوك الحكم تكون متعلّقة لحكم آخر[1] انتهى كلامه رفع مقامه.

و فيه أوّلاً: أنّ ماأفاد ـ من عدم إمكان تصوّر مايأتي من قبل الحكم في الموضوع ـ ممنوع، فإنّ تصوّر الأمر المتأخّر ممّا لاإشكال فيه أصلاً، فعدم اجتماع العنوانين في الذهن من هذه الجهة ممنوع، وقد اعترف قدّس سرّه ـ في ردّ الشبهة

(١) درر الفوائد٢ : ٢٥ ـ ٢٧.

المشهـورة في باب التعـبّدي والتوصّلي ـ بجـواز أخـذ مـامن قِبَل الأمـر في الموضوع[١]، فراجع [٢].

وثـانيـاً: لازم مـا أفـاد ـ من مزاحـمة جهة المبغوضيّة مع جهـة المحبوبيّة ـ هو التقييد اللُّبّي ونتيجة التقييد، فإنّ الإهمال الثبوتي غير معقول، فالصلاة التي شكّ في حكمهـا لم تكن بحسب اللّبّ مع ابتلائها بالمزاحم الأقـوى واجبـة، فيختصّ الوجوب بالصلاة المعلومة الوجوب، فعاد إشكال التصويب، ومجرّد إطلاق الحكم بواسطة الغفلة عن المزاحم لايدفع الإشكال كما لايخفى.

وثالثاً: أنّ ماأفـاد في جواب «إن قلت» ـ من أنّ موضـوع الحكم الواقعي هو المجرّد عن الحكم ـ يرد عليه: أنّه إن أراد بالتجرّد هو لحاظ تقييد الموضوع به حتّى يصير الموضوع بشرط لا ـ كما هو الظاهر من كلامه صدراً وذيلاً ـ فهـو ممنوع، فإنّ الموضوع للأحكام نفس الذوات بلا لحاظ التجرّد والتلبّس. مع أنّ لحاظ تجرّده عن الحكم يلازم لحاظ الحكم، والحال أنّ الحكم متأخّر عن الموضوع ومن الحالات اللاحقة له، فكما لايمكن لحاظ مشكوكيّة الحكم في الموضـوع على مبناه لايمكن لحاظ نفس الحكم؛ لتحقّق المناط فيه، فيكون ماأفـاد ـ قدّس

(١) درر الفوائد ١: ٦٢.

(٢) مع انّ تاخر المشكوكيّة عن الحكم وحصولها بعد تعلّق الحكم ممنوع جداً لانّ الشكّ قد يتعلّق بعنوان مع عدم المصداق له خارجاً، كالشكّ في تحقق شريك الباري.

و امّا جعل الحكم على المشكوك إنّما يكون لغواً إذا لم يكن للحاكم حكم مطلقاً، ولايلزم ان يكون جعله متـاخّراً عن جعل الأحكام الواقعية في مقام تدوين القوانين، بل لازم ماذكره ـ من انّ الشك متاخر عن الجعل ـ انقلاب الشك علماً؛ لانّه مع العلم بهذه الملازمة لايمكن تعلق الشك، ومع الغفلة ينقلب إذا توجّه، مع انّ تعلّقه مع الغفلة دليلٌ على بطلان ماافاد. [منه قدّس سره]

سرّه ـ من قبيل الكرّ على مافرّ منه (١).

و إن أراد بالتجرّد عدم اللحاظ، فعدم مَقسَميّته لمعلوم الحكم ومشكوكه وعدم ملحوظيّته مع العنوان المتأخّر ممنوع؛ لأنّه محفوظ معه؛ لكونه طبيعة بلا شرط كما لايخفى.

و ممّا ذكرنا في الوجهين المتقدّمين يعرف حال سائر الوجوه التي أفادها الأصحاب في الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، فلا نطيل بالتعرّض لها والنظر فيها.

---

(١) مضافاً إلى انّ تعلّق الحكم بالموضوع بشرط لامستلزم لعدم تعلق (أ) الحكم واقعاً على الموضوع المشكوك الحكم، فلايعقل معه الشك في الحكم. ولو جعل بشرط لامن المعلوم ايضاً، فالفساد افحش. [منه قدس سره]

(أ) الكلمة في المخطوط غير واضحة ويمكن ان تقرا تبقي او تيقن.

في تأسيس الأصل فيما لايعلم اعتباره

قوله: ثالثها: انّ الأصل ... إلخ [1].

إعلم انّ الحجّية إمّا بمعنى الوسطيّة في الإثبات والطريقيّة إلى الواقع، وبهذا المعنى يقال للمعلومات التصديقيّة الموصلة إلى مجهولاتها: الحجّة والدليل، وإطلاقها على الأمارات باعتبار كونها برهاناً شرعيّاً أو عقلائيّاً على الواقع، لاباعتبار صيرورتها بعناوينها وسطاً في الإثبات، وإمّا بمعنى الغلبة [2] على الخصم وقاطعيّة العذر وصحّة المؤاخذة والاحتجاج.

و هي بكلا المعنيين ممّا لاتقبل الجعل الابتدائي، ولا ينالها يد استقلال الجعل كما أشرنا إليه سابقاً [3] وإنّما الممكن ثبوتاً جعل منشأ انتزاعها، والواقع

---

(١) الكفاية ٢: ٥٥.

(٢) الظاهر انّ إطلاق الحجة على الدليل ايضاً بهذه الملاحظة. [منه قدس سره]

(٣) انظر صفحة رقم: ٢٠٦ ومابعدها.

إثباتاً ـ لو بنينا على أنّ الروايات الواردة في بعضها إنّما وردت للجعل والتاسيس ـ هو جعل وجوب اتّباعها وترتيب آثار الواقع على مؤدّاها على أنّها هو الواقع .

و بالجملة : مفاد الأدلّة هو الأحكام التكليفيّة لاالوضعيّة .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنّ الأصل فيما لايعلم اعتباره بالخصوص عدم الحجّيّة ، وعدم جواز ترتيب الآثار عليه ، وعدم صحّة الاحتجاج به ، وهذا واضح .

إنّما الكلام في تحقّق الملازمة بين الحجّيّة وبين جواز التعبّد وصحّة الانتساب إلى الشارع طرداً وعكساً وعدمه .

والتحقيق : أنّ الحجّيّة بمعنى الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات ملازمة لهما طرداً وعكساً ؛ ضرورة أنّه مع قيام الطريق الشرعيّ تاسيساً أو إمضاءً لامعنى لعدم جواز التعبّد وصحّة الانتساب ، ومع عدم الحجّيّة بهذا المعنى لامعنى لهما .

و أمّا الحجّيّة بالمعنى الثاني ـ أي ما[1] يصحّ الاحتجاج به ، ويكون قاطعاً للعذر ـ لاتلازمهما ، فإنّ الظنّ على الحكومة ليس بحجّة بالمعنى الأوّل ، ولكنّه حجّة بالمعنى الثاني ، ويصحّ الاحتجاج به ، ويكون قاطعاً للعذر كما هو واضح ، ومع ذلك لايصحّ معه الانتساب ولا يجوز التعبّد به .

و بما ذكرنا يمكن إيقاع التصالح بين الأعلام ؛ لأنّ المنكر للملازمة كالمحقّق

(١) كون الشيء بحيث ... [منه قدس سره]

الخراساني [١] وشيخنا العلاّمة [٢] ـ أعلى الله مقامهما ـ فسّراها بالمعنى الثاني [٣] والمُثبِت لها كالمحقّق المعاصر ـ على مافي تقريراته [٤] ـ فسّرها بالمعنى الأوّل. تأمّل.

البحث عن قبح التشريع وحرمته

ثمّ إنّ المبحوث عنه في المقام هو تأسيس الأصل فيما لادليل على اعتباره بالخصوص؛ حتّى يتبع في موارد الشكّ، كما أفاد المحقّق الخراسانيّ [٥] وأمّا البحث عن قبح التشريع وحرمته والمباحث المتعلّقة به كما فصّل المحقّق المعاصر [٦] ـ رحمه الله ـ فهو خارج عمّا نحن فيه، لكنّه لابأس بالتعرّض لبعض ماحثه تبعاً له؛ لتتّضح بعض جهات الخلط، فنقول:

هاهنا جهات من البحث:

الجهة الأُولى: أنّ التشريع عبارة عن إدخال ماليس في الشريعة فيها، وهو مساوق للبدعة، وقبحه واضح عقلاً، وحرمته شرعاً كادت أن تكون من

(١) الكفاية ٢: ٥٥ـ ٥٨.

(٢) درر الفوائد ٢: ٢٨.

(٣) الكفاية ٢: ٤٤ سطر ١٢.

(٤) فوائد الأصول ٣: ١٢٢.

(٥) الكفاية ٢: ٥٥.

(٦) فوائد الأصول ٣: ١٢٠ـ ١٢١.

الضروريّات، ودلّت عليها الآيات [١] والأخبار [٢].

وبالجملة: إثبات حرمته لايحتاج إلى تجشّم استدلال.

وأمّا التعبّد بما لايعلم جواز التعبّد به من قبل الشارع: إن كان المراد منه هو إتيان ما لم يعلم أنّه من العبادات بعنوان كونه منها، والتعبّد حقيقةً بما لايعلم أنّه عباديّ، فهو أمر غير ممكن، فإنّ التعبّد الحقيقيّ مع الشكّ في العباديّة غير ممكن من المكلّف؛ إذ ليس الالتزامات النفسانيّة ممّا هي تحت اختيار المكلّف، كما سبق منّا استقصاء الكلام فيه في مباحث القطع [٣].

نعم، اختراع بعض العبادات بواسطة الاستحسانات الظنّيّة ـ كبعض الأذكار والأوراد من بعض أهل البدع ـ ممكن، لكنّه بعد حصول مبادئه من الاستحسان والترجيح الظنّي.

وأمّا إسناد مالم يعلم كونه من الشريعة إليها فأمر ممكن، وهو محرّم شرعاً، وقبيح عقلاً، ويدلّ على حرمته ـ بعد كونه من المسلّمات ـ الأدلّة الدالّة على حرمة القول بغير علم، بل وأدلّة حرمة الإفتاء والقضاء [٤] بغير علم [٥].

---

(١) آل عمران: ٩٤، يونس: ٥٩ـ٦٠، الأنعام: ١٤٤.

(٢) الكافي ١: ٥٩ / باب البدع ...، الوسائل ١٨: ٢٤ و٣٩ و٤٠ / ٧ و٤٦ و٤٩ باب ٦ من ابواب صفات القاضي.

(٣) انظر صفحة رقم: ١٤٢ ومابعدها.

(٤) الكافي ١: ٤٢ـ٤٣ باب النهي عن القول بغير علم، الوسائل ١٨: ٩ـ١٢ / ١ـ١٠ و١٨: ١٦ـ ١٧ / ٢٩ـ٣٣ باب ٤ من أبواب صفات القاضي.

(٥) فيه إشكال؛ لانّ الحكم إنشاء، لاإسناد إلى الشرع. [منه قدّس سرّه]

وهذا عنوان آخر غير عنوان التشريع والبدعة، وقد خلط بينهما المحقّق المتقدّم[1] ـ قدّس سرّه ـ حيث طبّق عنوان التشريع عليه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ هاهنا عنوانين كلّ واحد منهما محرّم شرعاً وقبيح عقلاً: أحدهما التشريع، والآخر القول بغير علم والإسناد إلى الشارع مالايعلم كونه منه.

الجهة الثانية: أنّ حكم العقل بقبح التشريع وكذا حكمه بقبح القول بغير علم، ليسا من الأُمور التي لاتنالهما يد الجعل الشرعيّ، فإذا ورد دليل شرعيّ على حرمتهما لايحمل على الإرشاد، كما ذهب إليه المحقّق الخراسانيّ[2] ـ قدّس سرّه ـ.

لكن لايُستكشف من نفس الحكم العقليّ الخطابُ الشرعيّ بقاعدة الملازمة، كما ذهب إليه بعض مشايخ العصر ـ على مافي تقريراته[3] ـ فإنّ مجرّد كون الأحكام العقليّة في سلسلة علل الأحكام الراجعة إلى باب التحسين والتقبيح، لايوجب استتباع الخطاب الشرعيّ؛ لجواز اتّكاء الشارع فيها إلى الحكم العقليّ من دون إنشاء خطاب على طبقها، فغاية مايمكن دعواه هو الملازمة بين الأحكام العقليّة وبين المبغوضيّة الشرعيّة أو محبوبيّتها في مورد الملازمة، وأمّا كشف الخطاب الشرعيّ فلا؛ لمكان الاحتمال المتقدّم.

---

(۱) فوائد الأصول ۳: ۱۲٤.

(۲) حاشية فرائد الأُصول: ٤۱ـ٤۲.

(۳) فوائد الأصول ۳: ۱۲۱.

نعم لو ورد دليل شرعيّ على الحرمة لايجوز صرفه عن ظاهره وحمله على الإرشاد؛ لجواز أن يكون ملاكه أقوى ممّا أدركه العقل، فاحتاج إلى تعلّق الخطاب الشرعيّ، خصوصاً إذا كان على وجه التاكيد.

الجهة الثالثة: الظاهر عدم سراية قبح التشريع إلى الفعل المُتشرَّع به ـ بحيث يصير الفعل قبيحاً عقلاً ومحرّماً شرعاً على القول بالملازمة، كما عن الشيخ العلاّمة الأنصاريّ[(١)] ـ قدّس سرّه ـ ومال إليه بعض محقّقي العصر على مافي تقريرات بحثه[(٢)] ـ ضرورة أنّ ماهو مناط القبح عند العقل هو نفس عنوان التشريع، سواء كان التشريع عبارةً عن التعبّد والالتزام بما لايكون في الشريعة، أو لايعلم كونه فيها، أو عبارةً عن الإسناد إلى الشارع والافتراء عليه كذباً، او الإسناد إليه من غير علم، وعلى أيّ حال لاوجه لتسرية القبح من عنوان إلى عنوان آخر مغاير معه، فالالتزام بحرمة الصلاة الواجبة لايغيّرها عمّا هي عليه، ولا يصيّرها قبيحة عقلاً؛ لعدم مناط القبح فيها، وهذا واضح جدّاً؛ فإذا كان القبيح عقلاً هو عنوان التشريع لاغير، لايُستكشف من قاعدة الملازمة إلاّ حرمة نفس هذا العنوان، لاعنوان آخر مغاير له؛ لعدم معقوليّة أوسعيّة دائرة المنكشف من الكاشف.

و ماأفاده المحقّق المتقدّم رحمه اللّه ـ في وجه السراية: من إمكان كون القصد والداعي من الجهات والعناوين المغيّرة لجهة حسن العمل وقبحه،

(١) فرائد الأصول: ٣١ سطر ٦ و١٣ ـ ١٥.

(٢) فوائد الأصول ٣: ١٢١ ـ ١٢٢.

فيكون الالتزامُ والتعبّد والتديّن بعمل لايعلم التعبّد به من الشارع موجباً لانقلاب العمل عمّا هو عليه، وتطرأ عليه بذلك جهة مفسدة تقتضي قبحه عقلاً وحرمته شرعاً [١] ـ من عجيب الاستدلال؛ فإنّه استنتج من مجرّد إمكان المقدّمة فعليّةَ الحكم. هب أنّ طريان العناوين على شيء ممّا يمكن أن يغيّر جهاته، فبأيّ دليل تكون هذه العناوين كذلك؟!

مضافاً إلى ممنوعيّة تغيّر جهات الأفعال فيما نحن فيه بواسطة عنوان آخر مغاير له، فما هو القبيح المحرّم هو عنوان الالتزام والتعبّد بما لايعلم، ونفس الالتزام بشيء لايوجب قبح ذلك الشيء، كما أنّ نفس الافتراء على اللّه كذباً لايوجب قبح متعلّقه كما لايخفى، ومجرّد كون القصد في بعض المقامات مغيّراً للجهات لاينتج كونه مغيّراً فيما نحن فيه، فالكبرى ـ أيضاً ـ ليست كلّية.

و أعجب منه الاستدلال على الحرمة بقوله: (**رجل قضى بالحقّ وهو لايعلم**) [٢]؛ لدلالته على حرمة القضاء واستحقاق العقوبة عليه، فيدلّ على حرمة نفس العمل [٣]؛ فإنّ حرمةَ القضاء والإفتاء بغير علم وكذا حرمة القول بغير علم ثابتةٌ بلا إشكال وكلام، وليس النزاع فيها، إنّما الكلام في متعلّقاتها لافي نفس عناوينها كما لايخفى.

الجهة الرابعة: قد عرفت في أوّل المبحث: أنّ التشريع ـ أي إدخال

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) الكافي ٧: ٤٠٧/ ١ باب اصناف القضاة من كتاب القضاء والاحكام، الفقيه ٣: ٣/ ١ باب ٢ في اصناف القضاة، الوسائل ١٨: ١١/ ٦ باب ٤ من ابواب صفات القاضي.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٢٢.

ماليس في الشريعة فيها ـ قبيح عقلاً ومحرّم شرعاً، وهو عنوان برأسه، كما أنّ القول بغير علم وإسناد مالايُعلم كونه من الشارع إلى الشارع قبيح ومحرّم.

فاعلم الآن أنّ التشريع من العناوين الواقعيّة التي قد يصيبها المكلّف وقد لايصيبها، فانسلاك ماهو واجب بحسب الحكم الشرعيّ في جملة المحرّمات أو غيرها مبغوض عندالشارع، وكذلك العكس، فنفس تغيير القوانين الشرعيّة والأحكام الإلهيّة، وإدخال ماليس في الدين فيه وإخراج ماهو منه عنه، من المبغوضات الشرعيّة التي قد يتعلّق بها العلم وقد لايتعلّق.

فالتشريع بهذا المعنى من العناوين الواقعيّة المبغوضة بمناط خاصّ به، كما أنّ القول بغير علم وإسناد شيء إلى الشارع بلاحجّة ـ أيضاً ـ من العناوين المبغوضة برأسها بمناط خاصّ غير مناط التشريع بالمعنى المتقدّم.

فما أفاد بعض مشايخ عصرنا قدّس سرّه ـ على مافي تقريرات بحثه ـ: من أنّه ليس للتشريع واقع يمكن أن يصيبه المكلّف أو لايصيبه، بل واقع التشريع هو إسناد الشيء إلى الشارع مع عدم العلم بتشريعه إيّاه، سواء علم المكلّف بالعدم أو ظنّ أو شكّ، وسواء كان في الواقع ممّا شرّعه الشارع أو لم يكن.

والحاصل: أنّ للعقل في باب التشريع حكماً واحداً بمناط واحد يعمّ صورة العلم والظنّ والشكّ[1]. ممّا لاينبغي أن يُصغى إليه؛ فإنّ مفسدة إدخال ماليس في الدين فيه والتصرّف في حدود الأحكام الشرعيّة والتلاعب بها، من المستقلاّت العقليّة كالظلم، بل هو ظلم على المولى، وله مناط خاصّ به.

(١) فوائد الأصول ٣: ١٢٤ـ ١٢٥.

نعم مع عدم علم العبد لايتّصف هذاالتصرّف بالقبح مثل سائر القبائح العقليّة، فالتصرّف في أموال الناس وأعراضهم وقتل النفس وغيرها ـ ممّا هي قبيحة عقلاً ومحرّمة شرعاً ـ يكون قبحها الفاعليّ عند علم الفاعل، لكن الحرمة الشرعيّة متعلّقة بنفس العناوين الواقعيّة، ويكون العلم طريقاً إليها، فالعقل يدرك مفسدة هذه العناوين الواقعيّة، كما أنّه يدرك مفسدة إدخال ماليس في الدين فيه وإخراج ماهو منه عنه، والحرمة الشرعيّة أيضاً متعلّقة بهذاالعنوان، وإنّما العلم طريق إليه كما في سائرالموارد، ولاريب في أنّ لهذاالمعنى واقعاً قد يصيبه المكلّف وقد لايصيبه.

و أمّا القول بغير علم فهو عنوان برأسه في مقابل هذاالعنوان، وفي مقابل عنوان الكذب الذي هو الإخبار المخالف للواقع.

والحاصل: أنّ هاهنا ثلاثة عناوين كلّها محرّمة شرعاً بعناوينها: التشريع، والكذب، والقول بغير علم، فإذا صادف القولُ بغير علم التشريع أوالكذب، ينطبق عليه العنوانان واقعاً، لكنّ خطابي التشريع والكذب قاصران عن شمول مورد الشكّ؛ لأنّ الشبهة مصداقيّة للعامّ كما هو واضح.

تتمّة

في جريان استصحاب عدم الحجّيّة عندالشكّ فيها

قد عرفت أنّ الأصل: عدم حجّيّة الأمارات عندالشكّ في اعتبارها، وقد يُقرّر الأصل بوجه آخر: وهو استصحاب عدم الحجّيّة.

و منع الشيخ ـ قدّس سرّه ـ من جريانه ؛ لعدم ترتّب الأثر العمليّ على مقتضى الاستصحاب ؛ لأنّ نفس الشكّ في الحجّية موضوع لحرمة التعبّد، ولا يحتاج إلى إحراز عدم ورود التعبّد بالأمارة.

و حاصله: أنّ الاستصحاب إنّما يجري فيما إذا كان الأثر مترتّباً على الواقع المشكوك فيه، لا على نفس الشكّ[1] انتهى.

وردّه المحقّق الخراسانيّ[2] بوجهين:

أحدهما: أنّ الحجّيّة من الأحكام الوضعيّة، وجريان الاستصحاب ـ وجوداً وعدماً ـ فيها لا يحتاج إلى أثر آخر وراءها، كاستصحاب عدم الوجوب والحرمة.

وثانيهما: لو سلّم الاحتياج إلى الأثر، فحرمة التعبّد كما تكون أثراً للشكّ في الحجّيّة، تكون أثراً لعدم الحجّية واقعاً، فيكون الشكّ في الحجّية مورداً لكلٍّ من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشكّ، ويقدّم الاستصحاب على القاعدة لحكومته عليها، كحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها.

هذا حاصل ما لخّصه بعض المحقّقين المعاصرين من كلامهما على ما في تقريراته[3].

وردّ المحقّق المعاصر ـ رحمه اللّه ـ الوجهين بما ملخّصه:

---

(١) فرائد الأصول: ٣١ سطر ١٦ ومابعده.

(٢) حاشية فرائد الأصول: ٤ سطر ١٣ـ٢٤.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٢٦.

أمّا الوجه الأوّل: أن الاستصحاب من الأُصول العمليّة، ولايجري إلاّ إذا كان في البين عمل، ومااشتهر [١] انّ الأُصول الحكميّة لاتتوقّف على الأثر، إنّما هو فيما إذا كان المؤدّى بنفسه من الآثار العمليّة، لامطلقاً.

والحجّية وإن كانت من الأحكام الوضعيّة المجعولة، إلاّ أنّها بوجودها الواقعي لايترتّب عليها أثر عمليّ، والآثار المترتّبة عليها: منها مايترتّب عليها بوجودها العملي؛ ككونها منجّزةً للواقع عندالإصابة وعذراً عندالمخالفة، ومنها مايترتّب على نفس الشكّ في حجّيتها، كحرمة التعبّد بها وعدم جواز إسنادها إلى الشارع، فليس لإثبات عدم الحجّية أثر إلاّ حرمة التعبّد بها، وهو حاصل بنفس الشكّ في الحجّية وجداناً، فجريان الأصل لإثبات هذاالأثر أسوأ حالاً من تحصيل الحاصل؛ للزوم إحراز ماهو محرز وجداناً بالتعبّد[٢].

و **أمّا الوجه الثاني بقوله**: وأمّاماأفاده ثانياً من انّ حرمة التعبّد بالأمارة تكون أثراً للشكّ في الحجيّة ولعدم الحجّية واقعاً، وفي ظرف الشكّ يكون الاستصحاب حاكماً على القاعدة المضروبة له. ففيه: انّه لايعقل أن يكون الشك في الواقع موضوعاً للأثر الشرعيّ في عرض الواقع، مع عدم جريان الاستصحاب على هذاالفرض أيضاً؛ لأنّ الأثر يترتّب بمجرّد الشكّ؛ لتحقّق موضوعه، فلايبقى مجال لجريان الاستصحاب، ولاتصل النوبة إلى إثبات الواقع ليجري الاستصحاب، فإنّه في الرتبة السابقة على هذاالإثبات تحقّق

(١) الكفاية ٢: ٣٠٨ سطر ٤ـ٩ و٣٣٢ سطر ١٠ـ١١.

(٢) فوائدالأصول ٣: ١٢٧ ومابعدها.

موضوع الأثر، وترتّب عليه الأثر، فأيّ فائدة في جريان الاستصحاب؟!

و حكومة الاستصحاب على القاعدة إنّما تكون فيما إذا كان مايثبته الاستصحاب غير ماتثبته القاعدة، كقاعدة الطهارة والحلّ واستصحابهما، فإنّ القاعدة لاتثبت الطهارة والحلّية الواقعيّة، بل مفادهما حكم ظاهريّ، بخلاف الاستصحاب، وقد يترتّب على بقاء الطهارة والحلّية الواقعيّة غير جواز الاستعمال وحلّية الأكل، وعلى ذلك يبتني جوازُ الصلاة في أجزاءالحيوان الذي شُكّ في حليّته إذا جرى استصحاب الحلّية، كما [إذا] كان الحيوان غنماً فشكّ في مسخه إلى الأرنب، وعدمُ جواز الصلاة في أجزائه إذا لم يجرالاستصحاب وإن جرت فيه أصالة الحلّ، فإنّها لاتثبت الحلّية الواقعيّة.

و كذا الكلام في قاعدة الاشتغال مع الاستصحاب، فإنّه في مورد جريان القاعدة لايجري الاستصحاب وبالعكس، فالقاعدة تجري في مورد العلم الإجمالي عند خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء بالامتثال ونحوه، والاستصحاب يجري عندالشكّ في فعل المامور به، وأين هذا ممّا نحن فيه؛ ممّا كان الأثر المترتّب على الاستصحاب عين الأثر المترتّب على الشكّ! فالإنصاف: انّه لامجال لتوهّم جريان استصحاب عدم الحجّية عندالشكّ فيها (١) انتهى.

أقول: قد عرفت سابقاً انّ التشريع وإدخال شيء في الشريعة وتبديل الأحكام بعضها ببعض والتلاعب بها، ممّا هو مبغوض عندالشرع ومحرّم واقعيّ علم المكلّف أو لا، وهذا عنوان برأسه، كما انّ القول بغير علم ونسبة شيء إلى

(١) فوائدالأصول ٣: ١٣٠ ومابعدها.

الشارع بلاحجّة قبيح عقلاً ومحرّم آخر شرعيّ بمناط خاصّ به، فالشكّ في الحجّية ـ كما أنّه موضوع لحرمة التعبّد وحرمة الانتساب إلى الشارع ـ موضوع لاستصحاب عدم الحجّية وحرمة التشريع وإدخال ماليس في الدين فيه، ويكون الاستصحاب حاكماً على القاعدة المضروبة للشكّ، لإزالته تعبّداً(١).

و من ذلك يُعلم مافي كلام هؤلاء الأعلام ـ قدّس سرّهم ـ من الخلط، إلاّ أن يرجع كلام المحقق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ في الوجه الثاني إلى ماذكرنا، وهو بعيد.

و أمّا مايرد على المحقّق النائيني ـ مضافاً إلى ماذكره الفاضل المقرّر رحمه اللّه (٢) في وجه التامّل في المقام ـ أُمورٌ:

الأوّل: أنّ ماذكر أنّ جريان الاستصحاب تحصيل الحاصل بل أسوأ منه، فيه: أنّ حرمة التشريع لاتحصل بنفس الشكّ، بل مايحصل بنفسه هو حرمة

(١) بمعنى انّه مع استصحاب عدم جعل الحجيّة وعدم كون الشيء الفلاني من الدين، يخرج الموضوع عن القول بغير العلم، لانّ المراد من القول بغير العلم هوالقول بغيرحُجَّة، ضرورة انّ الإفتاءَ بمقتضى الامارة والأُصول والنسبة إلى الشارع، مقتضاهما غير محرّم وغير داخل في القول بغير علم، فحينئذٍ لاتكون النسبة مع استصحاب العدم نسبة بغير حُجَّة بل نسبة مع الحجّة على العدم، وهو كذب وافتراء وبدعة، وتكون حرمته لأجل انطباق هذه العناوين عليه، لاعنوان القول بغير علم.

و توهم مثبتيّة الاصل في غير محلّه كما لايخفى على المتامّل، ولو نوقش فيه فلايلزم إثبات تلك العناوين، بل مع استصحاب عدم كون شيء من الشارع يكون حكمه حرمة الانتساب إليه، كاستصحاب عدالة زيد حيث يكون حكمه صحة الاقتداء به. [منه قدس سره]

(٢) فوائدالأصول ٣: ١٢٩ ومابعدها هامش رقم (١).

القول بغير علم والتعبّد بما لايعلم، وهو أمر آخر غيرالتشريع كما عرفت.

والثاني: أنّه لادليل على عدم معقوليّة كون الشكّ في الواقع موضوعاً للأثر في عرض الواقع، وإنّما هو دعوى خالية من البرهان مع جعلين مستقلّين.

والثالث: أنّ ماافاد من انّ الشكّ في الرتبة السابقة على الاستصحاب يترتّب عليه الأثر، فلايبقى مجال لجريانه؛ يرد عليه: أنّه ليس رتبة الشكّ ـ الذي هو موضوع للقاعدة ـ متقدّمة على ماهو موضوع الاستصحاب، بعدما كان الأثر مترتّباً على الواقع كما هوالمفروض، لاعلى العلم بعدم الواقع حتّى يكون تحقّق هذاالعنوان تعبّداً في الرتبة المتأخّرة عن جريان الاستصحاب، فالشكّ في الرتبة الواحدة موضوع لهما بلاتقدّم وتأخّر أصلاً[1] على حكمه، فكما أنّه مقدّم على هذاالإثبات كذلك مقدّم على حكم الشكّ في القاعدة، فالشكّ في الرتبة السابقة على الحكمين موضوع لهما. نعم لمّا كان جريان الاستصحاب رافعاً لموضوع القاعدة حكماً يتقدّم عليها، وهو واضح.

والرابع: أنّ ماافاد في وجه الفرق بين قاعدة الطهارة والحليّة واستصحابهما في جواز الصلاة في مشكوكهما يرد عليه: أنّ اعتبار الطهارة والحليّة بحسب الأدلّة الأوّلية وإن كان بوجودهما الواقعيّ، لكن أدلّة أصالتي الطهارة والحلّيّة ـ التي مفادها هو ترتيب آثارالواقع على المشكوك ـ يستفاد منها التعميم بالحكومة بلا إشكال وريب.

نعم فيما إذا شكّ في مسخ الغنم بالأرنب يقدّم الاستصحاب الموضوعي

---

(١) بناءً على انّ المجعول في الاستصحاب هوالجري العملي، كما هو مبناه. [منه قدس سره]

على القاعدة وعلى الاستصحاب الحكمي، وهذا امر آخر غير مربوط بما نحن بصدده.

والخامس: انّ ماأفاد من عدم جريان الاستصحاب في مورد قاعدة الاشتغال وبالعكس؛ إن ادّعى الكلّية ففيه منع واضح، وإن ادّعى في بعض الموارد ـ التي تختلّ [فيها] أركان الاستصحاب مثلاً ـ فهو خارج عن الموضوع، كما أنّ عدم جريان الاستصحاب في المثال الذي ذكره لعلّه لاختلال بعض أركانه.

و امّا عدم جريان القاعدة في حدّ نفسها عندالشكّ في فعل المأمور به فممنوع.

مبحث في حجية الظهور

قوله: لاشبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع [1].

أقول: لابدّ لإثبات الحكم الشرعيّ من طيّ مراحل، كإثبات أصل الصدور، والمتكفّل به كبرويّاً هو بحث حجّية الخبر الواحد، وصغرويّاً هو علم الرجال وأسانيد الروايات، وكإثبات الظهور، والمتكفّل به هو الطرق التي تثبت بها الظهورات، كالتبادر وصحّة السلب وأمثالهما، وكقول اللغويّين ومَهَرة الفنّ وإثبات حجّيّة قولهم، وكإثبات كون الظهورات ـ كتاباً وسنّة ـ مرادة استعمالاً، وكإثبات جهة الصدور، ويقال له: أصل التطابق.

و لاإشكال ولاكلام في انّ بناء العقلاء على اتّباع الظهورات في تعيين المرادات الاستعماليّة، فاللفظ الصادر من المتكلّم ـ بما أنّه فعل له كسائر أفعاله ـ يدلّ بالدلالة العقليّة ـ لاالوضعيّة ـ على انّ فاعله مريد له، وانّ مبدأ صدوره هو

---

(1) الكفاية ٢: ٥٨ سطر ١٣.

اختياره وإرادته، كما انّه يدلّ بالدلالة العقليّة ـ أيضاً ـ على أنّ صدوره يكون لغرض الإفادة، ولايكون لغواً، كما انّه يدلّ بهذه الدلالة على أنّ قائله أراد إفادة مضمون الجملة خبريّاً أو إنشائياً، لاالفائدة الأُخرى، وتدلّ مفردات كلامه ـ من حيث إنّها موضوعة ـ على انّ المتكلّم به أراد منها المعاني الموضوعة لها، ومن حيث إنّه كلام مركّب ـ من ألفاظ وله هيئة تركيبيّة ـ على أنّه أراد ماهو الظاهر منه وماهو المتفاهم العرفيّ لاغيره، ويدلّ أيضاً على انّ المتكلّم ـ المريد بالإرادة الاستعماليّة ماهو الظاهر من المفردات والهيئة التركيبيّة ـ أراد ذلك بالإرادة الجدّيّة؛ أي تكون إرادته الاستعماليّة مطابقة لإرادته الجدّيّة.

و كلّ هذه دلالات عقليّة يدلّ عليها بناء العقلاء في محاوراتهم، والخروج عنها خروج عن طريقتهم، ويحتجّون [بها] على غيرهم في كلٍّ من تلك المراحل، ولايصغون إلى دعوى المخالفة، وهذا واضح.

إنّما الكلام في انّ حجّية الظهورات إنّما هي من أجل أصالة الحقيقة، أو أصالة عدم القرينة، أو أصالة الظهور، أو انّ لهم في كلّ مورد أصلاً برأسه، فمع الشكّ في وجودالقرينة تجري أصالة عدم القرينة، وبعدها تجري أصالة الحقيقة، وفي بعض الموارد تجري أصالة الظهور، مثل الظهورات المنعقدة للمجازات عند احتمال إرادة خلاف ظاهرها، فإنّه لايجري فيها أصالة الحقيقة، وهو ظاهر، ولاأصالة عدم القرينة إذا لم يكن الشكّ من جهة وجودها، وفي بعض الموارد تجري أصالة العموم، وفي بعضها أصالة الإطلاق.

وبالجملة: هل للعقلاء أُصول كثيرة، كأصالة الحقيقة، وعدم القرينة،

والظهور، والعموم، والإطلاق، وكلّ منها مورد بناء العقلاء برأسه، أو لايكون عندهم إلاّ أصل واحد هو مبناهم في جميع المراحل؟ وماهو هذا الأصل؟

الظاهر ـ بعد التدبّر والتأمّل في طريقة العقلاء في محاوراتهم ومراسلاتهم ـ أنّ ماهو مأخذ احتجاج بعضهم على بعض هوالظهورات المنعقدة للكلام، سواء كانت في باب الحقائق والمجازات، أو العمومات والإطلاقات، ولايكون مستندهم إلاّ الظهور في كلّية الموارد، والمراد منها هو أنّ بناءَ العقلاء تحميلُ ظاهر كلام المتكلّم عليه والاحتجاج عليه، وتحميل المتكلّم ظاهر كلامه على المخاطب واحتجاجه به [1] و هذا أمر متّبع في جميع الموارد، ومستنده أصالة العموم والإطلاق وأصالة الحقيقة. والظاهر أنّ أصالة عدم القرينة ـ أيضاً ـ ترجع إلى أصالة الظهور؛ أي العقلاء يحملون الكلام على ظاهره حتّى تثبت القرينة، و لهذا تتّبع الظهورات مع الشكّ في قرينيّة الموجود مادام كون الظهور باقياً.

و بالجملة: المتّبع هو الظهور المنعقد للكلام وإن شكّ في قرينيّة الموجود مالم ينثلم الظهور.

و بالجملة: لاإشكال في حجّية الظواهر، من غير فرق بين ظواهر الكتاب وغيره، ولابين كلام الشارع وغيره، ولابالنسبة إلى من قُصد إفهامه وغيره.

لكن في المقام خلافان:

أحدهما من المحقّق القمّي [2] ـ رحمه اللّه ـ: حيث فصّل بين من قُصد

---

(١) قد حقّقنا المقام في الدورة اللاحقة، فراجع. [منه قدس سره]

(٢) القوانين ١: ٢٢٩ سطر ١٦ـ١٩ و١: ٣٩٨ـ٤٠٣.

←

إفهامه وغيره .

و لاريب في ضعفه ، فإنّ دعواه ممنوعة صغرى وكبرى ؛ ضرورة انّ بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً . نعم لو أُحرز من متكلّم انّه كان بينه وبين مخاطب خاصّ مخاطبة خاصّة على خلاف متعارف الناس ، وكان من بنائه التكلّم معه بالرمز ، لم يجز الأخذ بظاهر كلامه ، والمدّعي إن أراد ذلك فلاكلام ، وإلاّ فطريقة العقلاء على خلاف دعواه .

مع انّه لو سلّم ذلك ، فلنا ان نمنع الصغرى بالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين ـ عليهم السلام ـ فإنّهم بما هم مبيّنو الأحكام وشانهم بثّ الأحكام الإلهيّة في الأنام ، لايكون كلامهم إلاّ مثل الكتب المؤلّفة التي لايكون المقصود منها إلاّ نفس مفاد الكلام من غير دخالة إفهام متكلّم خاصّ ، كما لو فرضنا انّ متكلّماً يخاطب شخصاً خاصّاً ـ في مجلس فيه جمع كثير ـ بخطاب مربوط بجميعهم ، ولايكون للمخاطب خصوصيّة في خطابه ، لايمكن أن يقال : إنّ ظاهر كلامه لايكون حجّة بالنسبة إليهم ، وإن فرّقنا بين من قُصد إفهامه وغيره ؛ لأنّ في مثل المورد لايكون المخاطب ممّن قصد إفهامه

المحقق القمي : هو شيخ الفقهاء والمحققين الإمام ابوالقاسم بن المولى محمّد حسن الجيلاني القمي المعروف بالميرزا القمي . ولد في رشت سنة ١١٥١هـ، درس مقدمات العلوم فيها ، ثم هاجر إلى خونسار فحضر عند السيد حسين الخونساري ، ثم ارتحل إلى العراق وحضر عند مجموعة من العلماء منهم الوحيد البهبهاني ، ثم انتقل إلى قم المقدسة واستقر فيها حتى وافاه الأجل سنة ١٢٣١هـ. له كتب كثيرة اشهرها كتاب القوانين في الأصول . انظر معارف الرجال ١ : ٤٩، الكرام البررة ١ : ٥٢، الكنى والألقاب ١ : ١٣٧ .

دون غيره.

و معلوم أنّ أئمّتنا المعصومين ـ عليهم السلام ـ وإن كان مخاطبتهم مع أشخاص خاصّة، لكن لغرض بثّ الأحكام الإلهيّة في الأنام، وإفادة نفس مضمون الكلام بما أنّه تكليف عامّ للناس من غير خصوصيّة للمخاطب أصلاً، ولهذا كثير من رواياتهم المنقولة إلينا يكون من غير المخاطب بالكلام، كقول بعضهم مثلاً: كنت عند أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ فسأله رجل عن كذا، فقال له: كذا، والرواة كانوا يأخذون هذاالحكم منه من غير نكير، ولم يكن هذا إلاّ لبنائهم ـ بما أنّهم عقلاء ـ على العمل بالظواهر من غير فرق بينها، وهذا واضح.

و ثانيهما: مقالة الأخباريّين [(١)] بالنسبة إلى ظواهر الكتاب المجيد، واستدلّوا على ذلك بوجوه:

منها: وقوع التحريف في الكتاب [(٢)] حسب أخبار كثيرة [(٣)]، فلايمكن التمسّك به لعروض الإجمال بواسطته عليه.

و هذا ممنوع بحسب الصغرى والكبرى:

أمّا الأُولى: فلمنع وقوع التحريف فيه جدّاً، كما هو مذهب المحقّقين من علماء العامّة والخاصّة، والمعتبَرين من الفريقين، وإن شئت شطراً من الكلام

(١) هداية الأبرار: ١٦٢.

(٢) الدرر النجفيّة: ٢٩٤ سطر ١٢ـ١٦.

(٣) الكافي ٢: ٦٣٤ / ٢٨ باب النوادر من كتاب فضل القرآن، ثواب الأعمال: ١٣٧ / ١ ثواب من قرا سورة الأحزاب.

في هذاالمقام فارجع إلى مقدّمة تفسير آلاء الرحمن [١] للعلاّمة البلاغيّ[٢] المعاصر ـ قدّس سرّه ـ.

و ازيدك توضيحاً: انّه لو كان الأمر كما توهّم صاحب فصل الخطاب[٣] الذي كان كَتَبهُ لايفيد علماً ولاعملاً، وإنّما هو إيراد روايات ضعاف أعرض عنها الأصحاب، وتنزه عنها أُولو الألباب من قدماء اصحابنا كالمحمّدين الثلاثة المتقدّمين [٤] رحمهم اللّه.

---

(١) تفسير آلاء الرحمن: ٢٤ـ٢٩ الأمرالخامس من الفصل الثاني.

(٢) البلاغي: هو العالم الجليل، مشيد أركان الدين، دافع شبه المُلحدين الشيخ محمّد الجواد بن الشيخ حسن البلاغي النجفي الربيعي، ولد في النجف الأشرف سنة ١٢٨٢هـ، حضر الأبحاث العالية عند الشيخ الآخوند والشيخ اقا الهمداني وغيرهما. له عدة مؤلفات منها الهدى إلى دين المصطفى، الرحلة المدرسية، آلاء الرحمن، ردود على أهل الديانات المنحرفة، توفي سنة ١٣٥٢هـ. انظر اعيان الشيعة ٤: ٢٥٥، نقباء البشر ١: ٣٢٣، معارف الرجال ١: ١٩٦.

(٣) هو المحدِّث الشهير الشيخ حسين بن الميرزا محمدتقي النوري الطبرسي، ولد في طبرستان سنة ١٢٥٤هـ، ارتحل الى النجف الأشرف فلازم شيخ العراقين، وكذلك الشيخ الأنصاري وغيرهما، له عدَّة مؤلفات اشهرها المستدرك، توفي سنة ١٣٢٠هـ. انظر معارف الرجال ١: ٢٧١، الأعلام للزركلي ٢: ٢٥٧، نقباء البشر ٢: ٥٤٣.

(٤) الأول: ثقة الإسلام، رئيس المُحدِّثين الشيخ الحافظ الإمام ابوجعفر محمَّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، قال فيه النجاشي: شيخ اصحابنا في وقته بالري ووجههم، وكان اوثق الناس في الحديث وأثبتهم، توفي سنة ٣٢٩هـ ودفن ببغداد، له عدَّة مؤلفات اشهرها كتاب الكافي الذي يُعتبر من اجلّ كتب الشيعة وهو احد الأصول الاربعة. انظر رجال النجاشي: ٣٧٧، تنقيح المقال ٣: ٢٠١، فهرست الشيخ: ١٣٥.

الثاني: الشيخ الأجل رئيس المحدثين ابوجعفر محمَّد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه الصدوق القمي، ولد بقم حدود سنة ٣٠٦هـ، وصفه الإمام عليه السلام في التوقيع الخارج من ناحيته المقدسة بانه فقيه مبارك ينفع اللّه به، له عدَّة كتب منها: من لايحضره الفقيه وهو احد

هذا حال كتب روايته غالباً كالمستدرك، ولاتسأل عن سائر كتبه المشحونة بالقصص والحكايات الغريبة التي غالبها بالهزل أشبه منه بالجدّ، وهو ـ رحمه اللّه ـ شخص صالح متتبّع، إلاّ أنّ اشتياقه لجمع الضعاف والغرائب والعجائب ومالايقبلها العقل السليم والرأي المستقيم، أكثرُ من الكلام النافع، والعجب من معاصريه من أهل اليقظة! كيف ذهلوا وغفلوا حتّى وقع ماوقع ممّا بكت عليه السماوات، وكادت تتدكدك على الأرض؟!

و بالجملة: لو كان الأمر كما ذكره هذا وأشباهه، من كون الكتاب الإلهيّ مشحوناً بذكر أهل البيت وفضلهم، وذكر أميرالمؤمنين وإثبات وصايته وإمامته، فَلِمَ لم يحتجّ بواحد من تلك الآيات النازلة والبراهين القاطعة من الكتاب الإلهيّ أميرُالمؤمنين، وفاطمة، والحسن، والحسين ـ عليهم السلام ـ وسلمان، وأبوذرّ، ومقداد، وعمّار[1]، وسائرالأصحاب الذين لايزالون يحتجّون على

كتب الأصول الاربعة، والتوحيد، ومعاني الأخبار وغيرها. توفي سنة ٣٨١هـ، وقبره الشريف في بلدة (ري) بالقرب من السيد عبدالعظيم. انظر رجال العلاّمة: ١٤٧، بلغة المحدثين: ٤١٠، روضات الجنات ٦: ١٣٢.

الثالث: هو رئيس الطائفة، شيخ الإمامية، مؤسس الحوزة العلمية في النجف الأشرف الشيخ محمّدبن الحسن بن علي الطوسي، ولد في طوس سنة ٣٨٥هـ في شهر رمضان المبارك، هاجر إلى بغداد مدينة العلم آنذاك سنة ٤٠٨هـ فحضر عند زعيمي المذهب وعلمي الشيعة الشيخ المفيد والسيد المرتضى، توفي في النجف الأشرف سنة ٤٦٠ هـ ودفن فيها، له عدّة كتب منها: التهذيب، والاستبصار وهما من كتب الأصول الاربعة، التبيان، المبسوط، الفهرست وغيرها. انظر رجال العلاّمة: ١٤٨، اعيان الشيعة ٩: ١٥٩، تنقيح المقال ٣: ١٠٤.

(١) سلمان: هو كبير الصحابة ابوعبداللّه سلمان الفارسي، ويعرف بسلمان الخير مولى رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وآله ـ وقد قال فيه: (سلمان منّا اهل البيت) والاحاديث في فضله كثيرة

خلافته عليه السلام؟!

و لِمَ تشبّث ـ عليه السلام ـ بالأحاديث النبويّة، والقرآنُ بين اظهرهم؟!

و لو كـان القرآن مشحوناً باسم اميرالمؤمنين واولاده المعصومين وفضائلهم وإثبات خلافتهم، فبايّ وجه خاف النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ في حجّة الوداع آخرَ سنين عمره الشريف وأخيرةَ نُزولِ الوحي الإلهيّ من تبليغ آية واحدة مربوطة بالتبليغ، حتّى ورد انّ ﴿اللّهُ يَعصِمُك مِنَ النّاسِ﴾[1]؟!

مشهورة، توفي سنة ٣٥هـ وقيل ٣٦هـ. انظر أسد الغابة ٢: ٣٢٨، الاستيعاب ٢: ٥٦، الإصابة ٢: ٦٢.

ابوذر: هو الصحابي الكبير جندب بن جنادة بن سفيان الغفاري، بايع النبي ـ صلى اللّه عليه وآله ـ على ان لاتاخذه في اللّه لومة لائم، وعلى ان يقول الحق وإن كان مُرّاً، وقال فيه الرسول الأعظم: (ما اظلت الخضراء ولااقلّت الغبراء اصدق لهجة من ابي ذر) توفي بالربذة سنة ٣٢هـ. انظر الكنى والأسماء للدولابي: ٢٨، حلية الأولياء ١: ١٥٦، الإصابة ٤: ٦٢.

مقداد: هو المقداد بن عمرو بن ثعلبة، المعروف بالمقداد بن الاسود، وهو اول من اظهر الإسلام بمكّة، شهد المشاهد كلّها مع رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وآله ـ، ومدحه النبي بقوله: (إن اللّه امرني بحب اربعة واخبرني انه يحبهم، قيل يارسول اللّه سمهم لنا؛ قال: علي منهم يقول ذلك ثلاثاً، وابوذر، والمقداد، وسلمان) توفي بالمدينة في خلافة عثمان. انظر سفينة البحار ٢: ٤٠٨، أسدالغابة ٤: ٤٠٩، الجرح والتعديل للرازي ٨: ٤٢٦.

عمّار: هو ابواليقظان عمّار بن ياسر حليف مخزوم، كان احد الخمسة الذين تشتاق إليهم الجنة، وهو من اصفياء أصحاب الإمام علي ـ عليه السلام ـ، وهو الذي قال فيه الرسول ـ صلى اللّه عليه وآله ـ: (عمّار مع الحق والحق مع عمّار حيث كان، عمّار جلدة بين عيني وانفي، تقتله الفئه الباغية) استشهد يوم صفين سنة ٣٧هـ. انظر تاريخ الطبري ٥: ٣٨، حلية الأولياء ١: ٣٩، معجم رجال الحديث ١٢: ٢٦٥.

(١) إشارة إلى قوله تعالى: (يا أيُّها الرَّسُولُ بلّغْ ماأُنزِلَ إليكَ مِنْ رَبّكَ، وَإن لم تَفعَلْ فما بَلّغْتَ رِسالَتَهُ، واللّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النّاسِ). المائدة: ٦٧. وهي التي نزلت في حق اميرالمؤمنين

ولِمَ احتاج النبيّ ـ صلى اللّه عليه وآله ـ إلى دواة وقلم حين موته للتصريح باسم عليّ عليه السلام[١]؟! فهل رأى أنّ لكلامه أثراً فوق أثر الوحي الإلهيّ؟!

و بالجملة: ففساد هذا القول الفظيع والرأي الشنيع أوضح من أن يخفى على ذي مسكة، إلاّ أنّ هذا الفساد قد شاع على رغم علماء الإسلام وحفّاظ شريعة سيّد الأنام.

و أمّا الكبرى: فلأنّ التحريف ـ على فرض وقوعه ـ إنّما وقع في غير آيات الأحكام، ممّا هو مخالف لأغراضهم الفاسدة ـ ولو احتمل كونها طرفاً للاحتمال ـ أيضاً ـ فلا إشكال في عدم تأثير العلم الإجمالي. ودعوى العلم بالوقوع فيها بالخصوص مجازفة واضحة.

و منها [٢]: العلم الإجمالي بوقوع التخصيص والتقييد في العمومات والمطلقات الكتابيّة، والعلم الإجمالي يمنع عن التمسّك بأصالة الظهور.

و منها [٣]: الخبار الناهية عن العمل بالكتاب [٤] و منها غير ذلك.

و لقد أجاب عنها الأصحاب، فلا داعي للتعرّض لها. هذا كلّه ممّا يتعلّق بحجّية الظواهر.

عليه السلام. انظر شواهد التنزيل ١ : ١٨٧/ ٢٤٣ـ٢٥٠.

(١) انظر صحيح البخاري ٩ : ٧٧٤/ ٢١٦٩ كتاب الاعتصام بالسنة، باب كراهية الخلاف.

(٢) الدرر النجفيّة: ١٧١ سطر ٣ـ٥.

(٣) هداية الأبرار: ١٥٥، الفوائد الطوسيّة: ١٩١ـ١٩٢.

(٤) الوسائل ١٨ : ١٢٩، باب ١٣ من أبواب صفات القاضي.

مبحث في حجية قول اللّغوي

و أمّا مايتعلّق بتشخيص الظاهر فبعض المباحث منها مربوط بمباحث الألفاظ، ومايتعلّق بما نحن فيه فالعمدة هو دعوى حجّية قول اللّغويّ ومَهَرة الفنّ.

و قد استدلّ على حجّيته: بأنّ اللّغويّ من اهل الخبرة، وبناء العقلاء الرجوع إلى أهل الصناعات وأصحاب الخبرة في صناعاتهم ومورد خبرويّتهم؛ فإنّ رجوع الجاهل إلى العالم ارتكازيّ، وبناء العقلاء عليه ممّا لاريب فيه ولاإشكال يعتريه، والشارع الصادع لم يردع عنه، فيتمّ القول بالحجّية.

كما انّ الأمر كذلك في باب التقليد، فإنّه ـ أيضاً ـ من باب رجوع الجاهل بالصنعة إلى العالم بها الذي تدور عليه رحى سياسة المدن وحياة المجتمع، كما لايخفى.

هذا غاية مايقال في الاستدلال على حجّية قول اللّغويّ.

و أمّا الإجماع والانسداد فليسا بشيء.

و أمّا الجواب عن هذاالدليل:

أمّا أوّلاً: فبمنع كون اللُّغويّين من أهل خبرويّة تشخيص الحقائق من المجازات، وهذه كتبهم بين أيدينا ليس فيها أثر لذلك، ولايدّعي لغويّ ـ فيما نعلم ـ أنّه من اهل الخبرة بذلك، وإنّما هم يتفحّصون عن موارد الاستعمالات.

لايقال: الاستعمال يثبت بقول اللُّغويّ، فإنّه[من] أهل الخبرة بموارد الاستعمال، وهو مع أصالة الحقيقة يتمّ المطلوب.

فإنّه يقال: الاستعمال أعمّ من الحقيقة، خلافاً للسيّد المرتضى (١) رحمه اللّه.

و أمّا ثانياً: فعلى فرض كونه [من] أهل الخبرة، فمجرّد بناء العقلاء على العمل بقولهم لاينتج، إلاّ أن ينضمّ إليه عدم ردع الشارع الكاشف عن رضاه، وليس هاهنا كلام صادر من الشارع يدلّ على جواز رجوع الجاهل إلى العالم، حتّى نتمسّك بإطلاقه أو عمومه في موارد الشكّ، وإنّما يجوز التشبّث ببناء العقلاء وعدم الردع فيما إذا أُحرز كون بناء العقلاء في المورد المشكوك متّصلاً

---

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة ١ : ١٣.

السيد المرتضى: هو سيد المشايخ والفقهاء الإمام الكبير علم الهدى السيد المرتضى ابوالقاسم علي بن الحسين الملقب بذي المجدين، ولد سنة ٣٥٥ هـ وتلقّى علومه على يد الشيخ المفيد رضوان اللّه عليه وآخرين واخذ عنه جملة من الاعلام كالشيخ الطوسي وسلاّر وابوالصلاح وغيرهم، له عدّة مصنفات في الفقه والأصول والكلام والتفسير وغيرها من العلوم. توفي سنة ٤٣٦هـ. انظر روضات الجنات ٤ : ٢٩٤، تاريخ بغداد ١١ : ٤٠٢، الدرجات الرفيعة : ٤٥٨.

بزمن الشارع ولم يردع عنه، مثل بنائهم على العمل بخبر الواحد واليد وأصالة الصحّة، فإنّه لاإشكال في اتّصال عملهم في تلك الموارد إلى زمان الشارع، ولكن فيما إذا لم يكن كذلك أولم يحرز كونه كذلك لايفيد مجرّد بنائهم.

و بناء العقلاء على العمل بقول أهل الصناعة ومَهَرة كلّ فنّ إنّما هو أمر لبّيّ لالفظ فيه [1] كما هو واضح.

إذا عرفت ذلك يتّضح لك الإشكال في حجّية قول اللُّغويّ [2]، وفي مثله لايجوز التشبّث بما ذكر، كما لايخفى على المتأمّل.

و من ذلك يمكن الخدشة ـ في باب التقليد أيضاً ـ في التمسّك بهذا الدليل؛ لاحتمال أن يكون الاجتهاد ـ بهذا المعنى المتعارف في هذه الأزمنة ـ حادثاً بعد غروب شمس الولاية فداه مهجتي.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّه يظهر من أخبار أهل البيت أنّ الاجتهاد والفتوى كان في زمنهم وبين أجلّة أصحابهم أمراً معمولاً به، كما لايبعد [3].

---

(١) فلا إطلاق فيه، ليتمسك به في حجّية قول اللغوي، لذا يقتصر منه على القدر المتيقَّن، وهو فيما عداه ممّا أُحرز اتصاله مستمراً إلى زمن المعصوم عليه السلام. [منه قدس سره]

(٢) لعدم إحراز رجوع النّاس إلى أهل صناعة اللغة في زمن المعصوم عليه السلام بحيث أحرز كون اتكائهم في العمل على قوله محضاً، كالراجع إلى الطبيب والفقيه.

و امّا الرجوع إليه لتشخيص المعنى اللغوي بمناسبة سائر الجمل ـ كما في رجوعنا إلى اللغة ـ فلايكون محطّ البحث ولامفيداً للمدعى، فصرف إثبات تدوين اللغة في تلك الأزمنة ـ بل صرف الرجوع إليها ـ لايفيد. وبالجملة فرق بين الرجوع إليها وإلى الطبيب والفقيه ونحوهما مما لانظر للمراجع في صنعتهما، فتدبّر. [منه قدس سره]

(٣) وقد اثبتنا ذلك في بحث الاجتهاد والتقليد، فراجع. [منه قدس سره]

مبحث في حجية الإجماع

قوله: الإجماع المنقول [1].

أقول: تحقيق المقام يتمّ برسم أُمور:

الامر الأوّل: الظاهر أنّ انسلاكَ الإجمـاع في سلك الأدلّة وعـدَّه في مقابلها إنّما نشأ من العامّة، وقد عرّفوه بتعاريف:

فعن الغزاليّ: أنّه اتّفـاق أُمّة محـمّد ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ على أمر من الأُمور الدينيّة [2].

---

(١) الكفاية ٢: ٦٨ سطر ماقبل الأخير.

(٢) المستصفى ١: ١٨١.

الغزالي: هو الشيخ الكبير أبوحامد محمَّد بن محمَّد الغزالي الطوسي، ولد في طوس سنة ٤٥٠هـ. وبدأ دراسته فيها على يد استاذه أحمد الرادكاني، وبعدها انتقل إلى نيسابور وأخذ عن إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، انتقل إلى بغداد، ثم قصد الشام بعد رجوعه من الحج، ومنها رجع إلى بلده طوس. له عدَّة كتب أشهرها إحياء العلوم. توفي سنة ٥٠٥هـ بالطابران ودفن فيها. انظر وفيات الأعيان ٤: ٢١٦، الكنى والألقاب ٢: ٤٥٠، روضات الجنات ٨: ٧.

و عن **الرازيّ**: انّه اتّفاق أهل الحلّ والعقد من أُمّة محمّد ـ صلى اللّه عليه وآله ـ على أمر من الأُمور [١].

و عن **الحاجبيّ**: أنّه اجتماع المجتهدين من هذه الأُمّة في عصر على أمر [٢].

والظاهر انّ مستندهم في حجّيته مانقلوا عن النبيّ ـ صلى اللّه عليه وآله ـ: **(لاتجتمع أُمّتي على الضلالة)** [٣] ولعلّ الغزاليّ نظر إلى ظاهر الرواية فعرّفه بما عرّفه، والرازيّ وغيره لمّا رأوا انّ ذلك ينافي مقصدهم الأصيل ـ من إثبات خلافة مشايخهم ـ أعرضوا عن تعريف الغزاليّ، مع انّ الإجماع ـ بأيّ معنىً كان ـ لم يتحقّق على خلافة أبي بكر؛ لمخالفة كثير من أهل الحلّ والعقد واصحاب محمّد صلّى اللّه عليه وآله [٤].

وبالجملة: الإجماع عندهم دليل برأسه في مقابل الكتاب والسُّنّة والعقل.

و أمّا عندنا فهو ليس دليلاً برأسه في مقابل السُّنّة، بل هو عبارة عن قول

(١) المحصول في علم الأصول ٢ : ٣.

(٢) شرح العضدي (لمختصر المنتهى لابن الحاجب) ١ : ١٢٢، مع اختلاف في الالفاظ.

الحاجبي: هو العلاّمة الشهير أبوعمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر، يكنى بابن الحاجب، المالكي الكردي، ولد في (اسنا) ـ وهي بلدة صغيرة في صعيد مصر ـ سنة ٥٧٠هـ، توفي بالاسكندرية سنة ٦٤٦هـ، له عدة مؤلفات منها الامالي والكافية والشافية ومختصر الأصول وغيرها. انظر وفيات الأعيان ٣: ٢٤٨، الكنى والالقاب ١ : ٢٤٤.

(٣) الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة: ١٨٠.

(٤) انظر العقد الفريد لابن عبدربه ٤ : ٢٥٩ـ٢٦٠، شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد ١ : ١٣١ـ١٣٤.

جماعة يُستكشف منه قول المعصوم ـ عليه السلام ـ أو رضاه .

و بالجملة : ماهو الحجّة هو رأيه ـ عليه السلام ـ وتدور الحجّية مداره ، سواء استكشف من اتّفاقِ الكلّ ، أو اتّفاقِ جماعة يستكشف منه ذلك ، وليس نفس اجتماع الآراء حجّة كما يكون عندالعامّة .

فتحصّل من ذلك : انّ الإجماع ـ اصطلاحاً ومناطاً ـ عندالعامّة غيره عندنا .

والظاهر انّ عدّ أصحابنا الإجماعَ في الأدلّة لمحض تبعيّة العامّة ، وإراءة أنّ لنا ـ أيضاً ـ نصيباً من هذاالدليل ، فإنّ اتّفاق الأُمّة لمّا كان المعصوم أحدهم حجّة عندنا ، واتّفاقَ أهل الحلّ والعقد لمّا يُستكشف منه قول الإمام ـ لطفاً أو حدساً أو كشفاً عن دليل معتبر ـ حجّة ، وإلاّ لم يكن لنفس الإجماع واجتماع الآراء عندنا استقلال بالدليليّة .

و كثرة دعوى الإجماع من قدماء أصحابنا ، كابن زُهرة[1] في الغنية والشيخ وأمثالهما ، إنّما هي لأجل تماميّة مناط الإجماع عندهم ؛ وهو العثور على الدليل المعتبر الكاشف عن رأي الإمام ، ولاينافي هذا الإجماع خلافيّة المسألة ، كما يظهر من أُصول الغُنية [2] فراجع .

الأمر الثاني : أدلّة حجّية خبر الثقة ـ من بناءالعقلاء والكتاب والسُّنّة ـ لوتمّت دلالتها إنّما تدلّ على حجّيّته بالنسبة إلى الأمر المحسوس ،

---

(١) هو الإمام السيد عزالدين ابوالمكارم حمزة بن علي بن زُهرة الحلبي ، من فقهاء الإمامية ، عالم فاضل جليل القدر له مصنفات كثيرة منها كتاب الغنية والنكت . روضات الجنات ٢ : ٣٧٤ ، تنقيح المقال ١ : ٣٧٦ .

(٢) الغنية ـ الجوامع الفقهية ـ : ٥٤٢ سطر ٢٨ .

أو الغير المحسوس الذي يعدّ عند العرف كالمحسوس لقربه إلى الحسّ، وفي المحسوس أيضاً ـ إذا كان المُخبَر به أمراً غريباً غير عاديّ ـ تكون أدلّتها قاصرة عن إفادة حُجّيّته؛ لعدم إحرازِ بناء العقلاء وقصور دلالة غيره عليها.

و من ذلك يعرف أنّ نقل قول شخص الإمام بالسماع منه ـ عليه السلام ـ في زمان الغيبة الكبرى ـ إمّا بنحو الدخول في المجمعين مع عدم معرفة شخصه، أو معها ـ لايعبأ به، ولادليل على حجّيّته.

و إن شئت قلت: احتمال تعمّد الكذب لايُدفع بأدلّة حجّيّة الخبر، كما أنّ أصالة عدم الخطأ ـ التي هي من الأُصول العقلائيّة ـ لاتجري في الأُمور الغريبة الغير العاديّة. فمن ادّعى أنّه تشرّف بحضوره لايمكن إثبات دعواه بمجرّد أدلّة حجّيّة خبر الواحد، إلاّ أن تكون في البين شواهد ودلائل أُخرى [١].

الأمر الثالث: أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد بالنسبة إلى الكاشف حجّة إذا كان له أثر عمليّ، وأمّا بالنسبة إلى المنكشف فليس بحجّة، فإنّه أمر غير محسوس اجتهاديّ ولاتنهض أدلّة حجّيّته على ذلك.

و ماقيل: إنّه وإن كان غير محسوس إلاّ أنّ مبادئه محسوسة، كالإخبار بالعدالة والشجاعة [٢].

فيرد عليه: أنّ العدالة والشجاعة وأمثالهما من المعقولات القريبة من الحسّ، مع أنّ العدالة تثبت بحسن الظاهر تعبّداً بحسب الدليل الشرعيّ،

---

(١) ولهذا ورد الأمر بتكذيب مدعي الملاقاة. [منه قدس سره]

(٢) نهاية الأفكار: القسم الأول من الجزء الثالث: ٩٧، درر الفوائد ٢: ٤٠ـ٤١.

فتصير من الأمور التي تُقبل الشهادة بالنسبة إليها، وأمّا الكشف عن رأي الإمام من قول المجمعين فليس سبيله كسبيلها؛ لأنّ للنظر والاجتهاد فيه مجالاً واسعاً.

الرابع: بما ذكرنا في بعض المقدّمات يعرف موهونيّة الإجماع على طريقة الدخول.

و أمّا على طريقة اللطف فهو ـ أيضاً ـ كذلك؛ لممنوعيّة قاعدته.

و أمّا الحدس براي الإمام ورضاه ـ بدعوى الملازمة العاديّة بين اتّفاق المرؤوسين على شيء وبين رضاالرئيس به [1] ـ فهو قريب جدّاً؛ ضرورة انّ من ورد في مملكة، فرأى في كلّ بلد وقرية وكورة [2] وناحية منها أمراً رائجاً بين أجزاء الدولة ـ كقانون النظام مثلاً ـ يحدس حدساً قطعيّاً بأنّ هذا قانون المملكة، وممّا يرضى به رئيس الدولة.

فلايصغى إلى ماافاد بعض محقّقي العصر رحمه اللّه ـ على مافي تقريرات بحثه ـ: من انّ اتّفاقهم على أمر: إن كان نشأ عن تواطئهم على ذلك كان لتوهّم الملازمة العاديّة بين إجماع المرؤوسين ورضاالرئيس مجال، وأمّا إذا اتّفق الاتّفاق بلاتواطؤ منهم فهو ممّا لايلازم عادةً رضاالرئيس، ولايمكن دعوى الملازمة[3] انتهى.

فإنه من الغرائب؛ ضرورة أولويّة إنكار الملازمة في صورة تواطئهم على

---

(١) نهاية الأفكار ـ القسم الأوّل من الجزء الثالث: ٩٧ سطر ٢٠ـ٢٥.

(٢) كورة: هي البقعة التي تجتمع فيها المساكن والقرى. قال احمد بن فارس: والكورة: الصُقْع؛ لأنّه يدور على مافيه من قرىً. معجم مقاييس اللغة ٥: ١٤٦ كور.

(٣) فوائدالأصول ٣: ١٥٠ـ١٥١.

شيء؛ لإمكان أن يكون تواطؤهم عليه معلّلاً بأمر غير ماهو الواقع، وأمّا مع عدمه فلااحتمال في البين، ويكشف قطعاً عن الرضا.

هذا، كما أنّ دعوى (١) كشف اتّفاقهم ـ بل الاشتهار بين متقدّمي الأصحاب ـ عن دليل معتبر قريبةٌ جداً.

فمناط حجّية الإجماع ـ على التحقيق ـ هو الحدس القطعي برضا الإمام، أوالكشف عن دليل معتبر لم نعثر عليه.

إن قلت: دعوى الكشف عن الدليل المعتبر عندالمجمعين وإن كانت قريبة(٢) لكن يمكن أن يكون الدليل المنكشف دالاً عندهم على الحكم المُفتى به، لاعندنا؛ لاختلاف الأنظار في فهم الظهورات.

قلت: كلاّ، بل الدعوى: أنّه كشف عن دليل لو عثرنا عليه لفهمنا منه ذلك أيضاً، ألاترى لو اتفقت فتوى الفقهاء على حكم مقيّد، ويكون مابأيدينا من الأدلّة هوالمطلق، نكشف قطعاً عن وجود قرينة أو مخصّص له، كما أنّه لو اتّفقت فتواهم على إطلاق [و] دلّ الدليل على التخصيص والتقييد لم نعمل

---

(١) فوائدالأصول ٣: ١٥٠ـ١٥١.

(٢) بل الكشف عن الدليل المعتبر اللفظي بعيد، لبعد عثور ارباب الجوامع ـ كالكليني والصدوق والشيخ ـ على رواية قابلة للاعتماد عليها وعدم نقلها، بل امتناع ذلك عادة، واحتمال وجدانهم في كتاب وفقدانه أبعد.

بل الإجماع أو الشهرة القديمة ـ لو تحقّقا ـ فالفقيه يحدس بكون الفتوى معروفة في زمن الائمّة والحكم ثابتاً، بحيث لايرون اصحاب الأصول والكتب حاجة إلى السؤال من الإمام عليه السلام فلم يسالوا لاشتهاره ووضوحه من زمن الرسول عليه السلام فلم يحدّثوا برواية دالّة عليه، وهذا ليس ببعيد. [منه قدس سره]

بهما، أو على خلاف ظاهر نرفع اليد عنه بمجرّد فتواهم، ولايمكن ان يقال: إنّ الناس مختلفون في فهم الظواهر.

وبالجملة: فاتّفاقهم على حكم يكشف عن الدليل المعتبر الدالّ عليه.

إذا عرفت ماذكرنا، فاعلم انّ الحاكي للإجماع إنّما تكون حكايته عن الكاشف معتبرةً ومشمولةً لأدلّة حجّية خبر الواحد، وحينئذ لوحصل تمام السبب بنظر المنقول إليه ـ لأجل الملازمة الواقعيّة عنده بين قولهم ورأي الإمام ـ فيأخذبه، وإلاّ احتيج إلى ضمّ مايكون به تمام السبب من القرائن وضمّ فتوى غيرهم.

هذا، وممّا ذكرنا يعرف حال التواتر المنقول أيضاً.

مبحث في حجية الشهرة الفتوائية

قوله: ممّا قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى ... إلخ[1].

اعلم أنّ الشهرة في الفتوى قد تكون من قدماء الأصحاب إلى زمن الشيخ أبي جعفر الطوسي ـ رحمه الله ـ وقد تكون من المتأخّرين عن زمانه:

أمّا الشهرة المتأخّرة فإنّما هي في التفريعات الفقهيّة، وليست بحجّة، ولا دليل على حجّيتها.

وما استدلّ لها ـ من فحوى أدلّة حجّيّة خبر الواحد، أوتنقيح المناط، أوتعليل آية النبأ، أو دلالة المقبولة أو تعليلها عليها ـ مخدوش كلّه.

و أمّا الشهرة المتقدّمة ـ وهي التي بين أصحابنا الذين كان ديدنهم ضبط الأُصول المتلقّاة من الأئمّة في كتبهم بلاتبديل وتغيير، وكان بناؤهم على ضبط الفتاوى المأثورة خلفاً عن سلف إلى زمن الأئمّة الهادين، وكانت طريقتهم في

(١) الكفاية ٢: ٧٧ سطر ٦.

الفقه غير طريقة المتأخّرين، كما يظهر من أوّل كتاب المبسوط [١] ـ فهي حجّة، فإذا اشتهر حكم بين هؤلاء الأقدمين وتُلُقّي بالقبول يكشف ذلك عن دليل معتبر.

و بالجملة: في مثل تلك الشهرة مناطُ الإجماع، بل الإجماع ليس إلاّ ذاك. فالشهرة المتأخّرة كإجماعهم ليست بحجّة، والشهرة المتقدّمة فيها مناط الإجماع.

و يمكن أن يستدلّ على حجّيّتها بالتعليل الوارد في مقبولة عمر بن حنظلة؛ حيث قال: **(ينظر إلى ماكان من روايتهم [٢] عنّا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما [٣]، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لاريب فيه)**[٤] ضرورة أنّ الشهرة بين

---

(١) قد راجعنا الكتب التي كانت مؤلّفة قبل ولادة الشيخ أو قبل زمان تاليف المبسوط كالمراسم وكتب المفيد والسيّد علم الهدى، فلم نجد ماافاد الشيخ الطوسي؛ لوضوح عدم كونها متونَ الاخبار، واختلاف الفاظها معها، وبعضها مع بعض. نعم بعض كتب الصدوق كذلك.

والظاهر صحّة كلامه بالنسبة إلى الطبقة السابقة عن طبقة اصحاب الكتب الفتوائيّة، فلايبعد ان يكون بناء تلك الطبقة على نقل الروايات المطابقة لفتواهم، او نقل الفاظها بعد الجمع والترجيح والتقييد والتخصيص، كما لايبعد ان يكون «فقه الرضا عليه السلام كذلك، وقريب منه كتاب «من لايحضر» [منه قدّس سرّه]

(٢) في المصدر: روايتهما.

(٣) في المصدر: حكمنا.

(٤) الفقيه ٣: ٦/٢ باب ٩ في الاتفاق على عدلين في الحكومة، الوسائل ١٨: ٧٥/١ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

←

الأصحاب في تلك الأزمنة ـ بحيث يكون الطرف الآخر قولاً شاذاً مُعرَضاً عنه بينهم، وغير مضرّ بإجماعهم عرفاً؛ بحيث يقال: إنّ المجمع عليه بين الأصحاب ذلك الحكم، والقول الشاذّ قول مخالف للمجمع عليه بينهم ـ لا شبهة في حجّيتها واعتبارها وكشفها عن رأي المعصوم، وهذا هو الإجماع المعتبر الذي يقال في حقّه: إنّه لاريب فيه (١).

إن قلت: إنّ الاستدلال بهذا التعليل ضعيف؛ لأنّه ليس من العلّة المنصوصة ليكون من الكبرى الكلّية التي يُتعدّى عن موردها، فإنّ المراد من قوله: (**فإنّ المجمع عليه لاريب فيه**) إن كان هو الإجماع المصطلح فلايعمّ الشهرة الفتوائيّة، وإن كان المراد منه المشهور فلايصحّ حمل قوله: (**ممّا لاريب فيه**) عليه بقول مطلق، بل لابدّ أن يكون المراد منه عدم الريب بالإضافة إلى مايقابله، وهذا يوجب خروج التعليل عن كونه كبرى كلّية؛ لأنّه يعتبر في الكبرى الكلّية صحّة التكليف بها ابتداءً بلاضمّ المورد إليها، كما في قوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر» فإنّه يصحّ أن يقال: لاتشرب المسكر، بلاضمّ الخمر إليه، والتعليل الوارد في المقبولة لاينطبق على ذلك؛ لأنّه لايصحّ أن يقال: يجب الأخذ بكلّ مالاريب فيه بالإضافة

هو عمر بن حنظلة ابوصخر العجلي الكوفي، من اصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وقد مدحة الإمام الصادق عليه السلام في عدّة روايات. انظر معجم رجال الحديث ١٣: ٢٧، تنقيح المقال٢: ٣٤٢.

(١) فحينئذ لادليل على حجيّة مجرّد الشهرة الفتوائية لو لم يحدس منها قول الإمام عليه السّلام اي لادليل على حجيّة الشهرة التي [هي] من الادلّة الظنّية. [منه قدّس سرّه]

إلى مايقابله، وإلاّ لزم الأخذ بكلّ راجح بالنسبة إلى غيره، وبأقوى الشهرتين، وبالظنّ المطلق، وغير ذلك من التوالي الفاسدة التي لايمكن الالتزام بها، فالتعليل أجنبيّ عن ان يكون من الكبرى الكلّيّة التي يصحّ التعدّي عن موردها.

قلت: نعم، هذا ماأفاده بعض مشايخ العصر على مافي تقريراته (١) لكن يرد عليه: انّ التعليل ينطبق على الكبرى الكلّية، ويجوز التعدّي عن موردها، لكنها ليست بهذه التوسعة التي أفادها حتّى تترتّب عليها التوالي الفاسدة، بل الكبرى: هي مايكون بلاريب بقول مطلق عرفاً، ويعدّ طرفه الآخر الشاذّ النادر الذي لايُعبأ به، ولهذا عدّ مثل تلك الشهرة بالمُجمَع عليه بين الأصحاب؛ لعدم الاعتداد بالقول المخالف الشاذّ.

بل يمكن أن يقال: إنّ عدم الريب ليس من المعاني النسبيّة الإضافيّة؛ حتّى يقال: لاريب فيه بالنسبة إلى مايقابله، بل هو من المعاني النفسيّة التي لاتقبل الإضافة.

و بالجملة: كلّ مالاريب فيه عندالعرف، وكان العقلاء لايعتنون باحتمال خلافه، يجب الأخذ به، ولاشبهة في عدم ورود النقوض والتوالي الفاسدة التي ذكرها عليه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: انّ مثل تلك الشهرة ـ التي بين قدماء أصحابنا الذين كان بناؤهم على ذكر الأصول المتلقّاة خلفاً عن سلف، دون التفريعات

(١) فوائدالأصول ٣: ١٥٤.

الاجتهاديّة ـ حجّة، وفيها مناط الإجماع.

و أمّا الشهرة في التفريعات بل الإجماع فيها ـ كالشهرات والإجماعات من زمن الشيخ إلى زماننا ـ فليست بحجّة، ولادليل على اعتبارها، فإنّ في التفريعات سعة ميدان الاجتهاد والآراء، فتدبّر جيّداً.

مبحث في حجية خبر الواحد

قوله: من أهمّ المسائل الأُصوليّة ... إلخ [1].

قد عرفت في مباحث التجرّي ميزان الافتراق بين المسائل الأُصوليّة والفقهيّة، فراجع [2].

في موضوع علم الأصول

والذي ينبغي التعرّض له هاهنا هو: أنّه قداستقرّ راي محقّقي علماء الأصول قديماً وحديثاً إلى قريب من عصرنا على انّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة بعنوانها ـ أي الحجّة في الفقه ـ [3] والمسائل الأصوليّة هي التي تبحث

---

(1) الكفاية: ٢: ٧٨ سطر ٧.

(2) انظر صفحة رقم: ٤٤ـ٤٥.

(3) القوانين ١: ٩ سطر ٢٢ـ٢٣، فرائدالأصول: ٦٧ سطر ٧ـ٨، مقالات الأصول ١: ٩ سطر ٢٣ إلى السطر الأخير.

عن عوارض الحجّة الذاتيّة.

و لقد أوردوا على هذاالإشكالَ المشهور: من خروج معظم المسائل عن علم الأُصول، كمباحث حجّية الخبر الواحد والشهرة والظواهر، ومسائل التعادل والترجيح [(١)] إلى غير ذلك؛ وذلك لأنّ البحث فيها عن الحجّية، وهو من المبادئ لاالمسائل.

و تصدّى العلاّمة الأنصاريّ - قدّس سرّه - للجواب في مبحث حجّية الخبرالواحد: بأنّ البحث فيه عن ثبوت السنّة به، وهو من العوارض [(٢)].

وردّه المحقّق الخراساني - رحمه اللّه -: بأنّ الثبوتَ الواقعيّ مفاد كان التامّة، وهو من المبادئ، والثبوتَ التعبّدي من عوارض الخبرالحاكي [(٣)].

و قدتصدّى بعض أعاظم العصر - على مافي تقريرات بحثه - للذبّ عن الشيخ: بأنّ البحث في حجّية الخبر إنّما هو عن انطباق السنّة على مؤدّى الخبر وعدم انطباقها، وهذا لايرجع إلى البحث عن وجودالسنّة ولاوجودها، بل يكون البحث عن عوارضها؛ بداهة أنّ انطباق الموضوع وعدم انطباقه يكون من العوارض اللاحقة له، كالبحث عن وجودالموضوع في زمان أو مكان [(٤)].

و فيه: أنّ الخبر الحاكي - على فرض مطابقته للواقع - إنّما هو عين السنّة، ونسبتها إليه نسبة الكلّي إلى الفرد، لاالعارض إلى المعروض، وعلى فرض

(١) الفصول: ١١، الكفاية ١: ٦ سطر ٥-١٠، درر الفوائد ١: ٣-٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٦٧ سطر ٥-٦.

(٣) الكفاية ١: ٦-٩.

(٤) فوائدالاصول ٣: ١٥٧.

عدم المطابقة تكون نسبتهما التباين. وقياسه بكون الشيء في الزمان والمكان مع الفارق؛ ضرورة عارضيّة مقولتي الأين والمتى.

وبالجملة: بعد اللّتيّا والتي استقرّ رأي أكثر المتأخّرين فراراً عن هذاالإشكال على أنّ موضوع علم الأصول ليس الأدلة لابعنوانها ولابذاتها بل ربّما لايكون لموضوع العلم ـ وهو الكلّي المتّحد مع موضوعات المسائل ـ عنوان خاصّ واسم مخصوص، فموضوع علم الأُصول عبارة عن أمر كلّي مبهم منطبق على موضوعات مسائله المتشتّتة (١).

و لمّا كان المرضيّ(٢) هو قول المشهور: ـ من كون موضوعه هوالحجّة في الفقه ـ لابدّ من تحقيق الحال؛ حتّى يتضح الأمر ويرتفع الإشكال، وذلك يتوقّف على بسط من الكلام، فنقول:

الأعراض الذاتيّة ـ التي يبحث في العلم عنها ـ أعمّ من الأعراض الخارجيّة والأعراض التحليليّة، بداهة أنّ في كثير من العلوم لم تكن الأعراض اللاحقة لموضوعاتها إلاّ من قبيل التحليليّة، الا ترى أنّ موضوع علم الفلسفة هوالوجود، أو الموجود بما أنّه موجود، ومباحثه هي تعيّناته التي هي المهيّات، ولم تكن نسبة المهيّات إلى الوجود نسبة العرض الخارجيّ إلى الموضوع، بل العرضيّة والمعروضيّة إنّما هي بتحليل من العقل، فإنّ المهيّات بحسب الواقع تعيّنات الوجود، ومتّحدات معه، ومن عوارضه التحليليّة فإن قيل: الوجود

(١) الكفاية ١: ٦ سطر ١ـ٣، درر الفوائد ١: ٤، فوائدالأصول ١: ٢٩.

(٢) قد حققنا في [مناهج الوصول] ماهو المرضيّ عندنا فعليه يسقط مافي هذه الأوراق [منه عفي عنه].

عـارض المهيّة ذهناً، صحيح، وإن قـيل: المهيّة عـارض الوجـود فـإنّها تعـيّنه، صحيح، حتّى قيل: «من وتو عارض ذات وجوديم».

و إن شئت زيادة تحقيق لذلك، فاعلم: انّ العرض له اصطلاحان:

احدهما: مـاهو المتـداول في علم الطبـيـعي، والمقـولات العـشـر، وهو مقابل الجوهر، وهو الحالّ في المحلّ المستغني.

و ثانيهما: ماهو مصطلح المنطقيّ في باب الكلّيّات، وهو الخارج المحمول على الشيء؛ أي مـاهو متّحـد مع المعـروض في الخـارج، ومخـتلف مـعـه في التحليل العقليّ، وماخوذ على نحو اللابشرطيّة.

والذاتيّة والعرضيّة في هذاالاصطلاح تختلف بحسب الاعتبار، بخلافهما في الاصطلاح الأوّل؛ فـإنّهـمـا امران حـقيـقيّان غير تابعين للاعـتبـار، مثلاً إذا لوحظ الحيوان والناطق من حيث كونهما جـزاين للماهيّة الإنسانيّة، فهما جنس وفصل وذاتيان للمهية، وإذا لوحظا من حيث اختلافهمـا في العقل واتّحادهما في الخـارج، يقال: كلّ منهـمـا عـارض للآخـر، فالجنس عـرض عامّ، والفـصل عرض خاصّ، وبهذا الاعتبار كلّ من الوجود والماهيّة عارض للآخر.

إذا عرفت ذلك فـاعلم: انّ موضـوع علم الأُصول هـوالحجّة في الفـقه، فإنّ الفـقيـه لمّا رأى احتـيـاجه في علمـه إلى الحـجّة توجّه إليـها، وجـعلها وجـهة نفسه، وتفحّص عن تعيّناتها التي هي الأعراض الذاتيّة التحليليّة لها المصطلحة في باب الكلّيّات الخـمس، فـالحـجّة بما هي حـجّة مـوضـوع بحثـه وعلمـه، وتعـيّناتهـا ـ التي هي الخبـرالواحـد والظواهر والاسـتصحـاب وسـائرالمسـائل

الأُصوليّة ـ من العوارض الذاتيّة لها بالمعنى الذي ذكرنا، فعلى هذا يكون البحث عن حجّية الخبر الواحد وغيره بحثاً عن العرض الذاتيّ التحليليّ للحجّة، وتكون روح المسألة انّ الحجّة هل هي متعيّنة بتعيّن الخبر الواحد، ام لا؟

و بالجملة: بعدما يعلم الأُصوليّ انّ للّه ـ تعالى ـ حجّة على عباده في الفقه، يتفحص عن تعيّناتها التي هي العوارض التحليليّة لها، فالموضوع هوالحجّة بنعت اللابشرطيّة، والمحمولات هي تعيّناتها.

و امّا انعقاد البحث في الكتب الأُصوليّة بانّ الخبر الواحد حجّة، او الظاهر حجّة، و امثال ذلك، فهو بحث صُوريّ ظاهريّ لسهولته، كالبحث في الفلسفة عن انّ النفس أوالعقل موجودان، مع انّ موضوعها هوالوجود، وروح البحث فيها: انّ الوجود متعيّن بتعيّن العقل اوالنفس اوالجوهر أوالعرض.

هذا، مع أنّه لو كان البحث في حجّية الخبر الواحد هو بهذه الصورة، فاوّل مايرد على الأُصوليّين: انّ الحجّة لهاسمة المحموليّة لاالموضوعيّة، كما انّ هذاالإشكال يرد على الفلاسفة ايضاً، ونسبة الغفلة والذهول إلى ائمّة الفنّ والفحول غفلةٌ وذهولٌ.

بل لنا ان نقول: إنّ الموضوع ـ في قولهم: موضوع كلّ علم مايبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة [1] ـ ليس هوالموضوع المصطلح في مقابل المحمول،

---

(١) الشمسية: ١٤ سطر ١٣ـ١٤، الشواهد الربوبية: ١٩.

بل الموضوع ماوضع لينظر في عوارضه وحالاته، وماهو محطّ نظر صاحب العلم.

و لاإشكال في انّ محطّ نظرالأُصوليّ هوالفحص عن الحجّة في الفقه، ووجدان مصاديقها العرضيّة وعوارضها التحليليّة، فالمنظور إليه هوالحجّة لاالخبر الواحد، فافهم واغتنم.

و بما ذكرنا يرتفع الإشكال، وتنسلك مسائل حجّية الخبرالواحد وغيرها في المسائل الأُصوليّة، مع التحفّظ على موضوع العلم بما يراه المحقّقون.

و امّا على ماالتزم به المتاخّرون ـ مضافاً إلى عدم الداعي إليه إلاّالفرار من الإشكال، وإلى ورود عار عظيم عليهم من الجهل بموضوع علمهم، فكأنّهم يبحثون في أطراف المجهول والمبهم ـ يرد عليهم: انّه لاجامع بين موضوعات المسائل الأُصوليّة، فايّ جامع يتصوّر بين الاستصحاب ـ مثلاً ـ والظواهر، إلاّ بالالتزام بتكلّفات باردة؟!

و يرد عليهم **ايضاً**: انّه بناءً على ماالتزموا يصير موضوع علمهم مختلفاً حسب اختلاف المسالك في حجّية شيء وعدمها، فمن يرى حجّية الخبرالواحدلابدّله من تصوّر جامع بينه وبين غيره من المسائل، ومن يرى عدم حجّيته لابدّله من تصوّر جامع بين ماعداه، بحيث يخرج الخبرالواحد عنه.

و أمّا إذا كانت الحجّة ـ بعنوانها ـ موضوعاً، فهي محفوظة، ولاتختلف بالزيادة والنقص في الحجج، كما لايخفى.

إن قلت: هب انّ البحث عن الحجّية ـ في مسائل حجّية الظواهر

والخبر الواحد والاستصحاب وأمثالها ممّا يبحث عن حجّيتها ـ يرجع إلى ماذكرت، ولكن أكثر المسائل الأُصوليّة لم يكن البحث فيها عن الحجّية أصلاً، مثل مسألة اجتماع الأمر والنهي، ومقدّمة الواجب، ومسائل البراءة والاشتغال، وغيرها ممّا لااسم للحجّية فيها ولا رسم، فلامحيص فيها عن الالتزام بما التزم به المتأخّرون.

قلت: كلاّ، فإنّ المراد من كون موضوع علم الأُصول هو الحجّة في الفقه: أنّ الأُصوليّ يتفحّص عمّا يمكن أن يُحتجّ به في الفقه، سواء كان الاحتجاج لإثبات حكم أو نفيه، كحجّية خبر الثقة والاستصحاب وأمثالهما، أو لإثبات العذر أو قطعه، كمسائل البراءة والاشتغال.

و تفصيل ذلك: أنّ المسائل الأُصوليّة: إمّا [أن] تكون من القواعد الشرعيّة التي تقع في طريق الاستنباط، كمسألة حجّية الاستصحاب، وحجّية الخبر الواحد بناءً على ثبوت حجيته بالتعبّد.

و إمّا أن تكون من القواعد العقلائيّة، كحجّية الظواهر، والخبر الواحد بناءً على ثبوت حجيته ببناء العقلاء.

و إمّا من القواعد العقليّة التي تثبت بها الأحكام الشرعيّة، كمسائل اجتماع الأمر والنهي ومقدّمة الواجب والضدّ من العقليّات.

و إمّا من القواعد العقليّة لإثبات العذر وقطعه، كمسائل البراءة والاشتغال.

و كلّ ذلك ممّا يحتجّ به الفقيه: إمّا لإثبات الحكم ونفيه عقلاً أو تعبّداً،

أو لفهم التكليف الظاهريّ، وليس مسالة من المسائل الأصوليّة إلاّ ويحتجّ بها في الفقه بنحو من الاحتجاج، فيصدق عليها أنها الحجّة في الفقه، تدبّر.

أدلة عدم حجية خبر الواحد

في الاستدلال بالكتاب على عدم حجيّة خبرالواحد

قوله: واستدلّ لهم بالآيات الناهية [1]...

أقول: الآيات الناهية بعضها مربوط بالأُصول الاعتقاديّة، مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿إنَّ الظنَّ لايُغني من الحقّ شيئاً﴾ [2] وبعضها أعمّ، مثل قوله ـ تعالى ـ ﴿ولا تَقْفُ ماليْسَ لك بِهِ عِلْم﴾ [3] فإنّه في سياق الآيات الناهية عن الأُمور الفرعيّة، فلايختصّ بالأصول لولا اختصاصه بالفروع.

والتحقيق في الجواب عنه: مضافاً إلى عدم إبائه عن التخصيص، وإن كانت الآيات الأوّليّة آبية عنه ـ أنّ الاستدلال به مستلزم لعدم جواز الاستدلال

---

(١) الكفاية ٢: ٧٩ سطر ٨ـ٩.

(٢) يونس: ٣٦.

(٣) الإسراء: ٣٦.

به، ومايلزم من وجوده العدم غير قابل للاستدلال به.

بيان ذلك: انّ قوله: ﴿لاتَقْفُ مالَيْسَ لَك بِهِ عِلْم﴾ قضيّة حقيقيّة، تشمل كلّ ماوجد في الخارج ويكون مصداقاً لغير العلم، مع انّ دلالة نفسها على الردع عن غير العلم ظنّية لاقطعيّة، فيجب عدم جواز اتّباعها بحكم نفسها.

و بالجملة: إذا لم يجز اتّباع غير العلم لم يجز اتّباع ظاهر الآية؛ لكونه غير علميّ، والفرض شمولها لنفسها لكونها قضيّة حقيقيّة.

فإن قلت: الآية الشريفة لاتشمل نفسها؛ لعين هذا المحذور الذي ذكرت. وبعبارة أُخرى: إنّ الآية مخصَّصة عقلاً، للزوم المحال لولا التخصيص.

قلت: كما يمكن رفع الاستحالة بما ذكر، يمكن رفعها بالالتزام بعدم شمولها لمثل الظواهر؛ أي ماقام الدليل على حجيته، فتُخصَّص الآية بالظنون التي هي غير حجّة، ولاترجيح، بل الترجيح لذلك، فإنّ الغرض من إلقاء الآية الشريفة هوالردع عن اتّباع غيرالعلم، ولايمكن رادعيّة الآية إلاّ أن تكون مفروضة الحجّية عندالمتخاطبين، ولا وجه لحجّيتها إلاّ كونها ظاهرةً في مفادها، ومورداً لبناء العقلاء على العمل بها لأجل الظهور، فالآية لاتشمل ماكان من قبيلها من الظنون الخاصّة.

فتحصّل ممّا ذكر: انّ الآية لاتصلح للرادعيّة عن مثل الخبرالواحد.

هذا، وقد تصدّى بعض أعاظم العصر ـ على مافي تقريرات بحثه ـ للجواب عنها بما حاصله:

انّ نسبة الأدلّة الدالّة على حجّية الخبرالواحد إلى الآيات نسبة الحكومة،

لاالتخصيص لكي يقال: إنّها آبية عنه، فإنّ تلك الأدلّة تقتضي إلغاءَ احتمال الخلاف، وجعلَ الخبر محرزاً للواقع؛ لكون حاله حال العلم في عالم التشريع. هذا في غير السيرة العقلائيّة القائمة على العمل بالخبر الواحد.

و أمّا السيرة فيمكن أن يقال: إنّ نسبتها إليها هي الورود، بل التخصّص، لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظنّ؛ لعدم التفاتهم إلى احتمال المخالفة للواقع، فالعمل به خارج بالتخصّص عن العمل بالظنّ، فلاتصلح الآيات الناهية عن العمل به لأن تكون رادعة عنها؛ فإنّه ـ مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الآيات ـ يلزم منه الدور المحال؛ لأنّ الردع عن السيرة بها يتوقّف على أن لاتكون السيرة مخصّصة لعمومها، وعدم التخصّص يتوقّف على الرادعيّة.

و إن منعت عن ذلك فلا أقلّ من كون السيرة حاكمة على الآيات، والمحكوم لايصلح أن يكون رادعاً للحاكم [1] انتهى.

أقول: أمّا قضيّة إباء الآيات عن التخصيص فقد عرفت أنّ قوله تعالى: ﴿وَلاتَقْفُ ماليسَ لَكَ بِهِ عِلْم﴾ [2] الذي هو عامّ قابل للتخصيص، ومـاليس بقابل له هوالآيات المربوطة بالأُصول الاعتقاديّة، فراجع.

و أمّا حديث الحكومة فلا أصل له؛ فإنّ الأخبار على كثرتها لم يكن لسانها لسان الحكومة، مع أنّ الحكومة متقوّمة بلسان الدليل.

(١) فوائد الأصول ٣: ١٦٠ ومابعدها.

(٢) الإسراء: ٣٦.

إن قلت: قوله: (العُمَرِيُّ ثقة، فما ادّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وماقال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له وأطِعهُ، فإنّه الثقة المأمون) (١) له نحو حكومة على الآيات، فإنّ لازمه إلقاء احتمال الخلاف.

قلت: كلاّ، فإنّ لسان الحكومة غير ذلك؛ لأنّ غاية مفادالرواية هو وجوب اتّباع العُمريّ لوثاقته، وامّا انّ ماأخبر به هو المعلوم، حتّى خرج عن اتباع غير العلم، فلا.

و بالجملة: الحكومة والتخصيص مشتركان في النتيجة، ومفترقان في اللسان، ولسان الأدلّة ليس على نحو الحكومة.

و امّا قضيّة ورود السيرة العقلائيّة عليها، أو التخصّص، فهي ممنوعة، فإنّ كون العمل بالخبر عندهم من العمل بالعلم ممنوع؛ ضرورة وضوح عدم حصول العلم من الخبر الواحد.

ولوسُلّم غفلتهم عن احتمال الخلاف، لم يوجب ذلك تحقّق الورود (٢)

---

(١) الكافي ١: ٣٣٠/١ باب في تسمية من رآه عليه السلام، الوسائل ١٨: ١٠٠/٤ باب ١١ من ابواب صفات القاضي. مع اختلاف يسير.

(٢) وإن اشتهيت بيان الورود، فيمكن تقريره بوجهين:

احدهما: ان يقال: إنّ المراد من قوله تعالى: (لاتقْفُ ماليس لَكَ به علم) ليس هوالعلم الوجداني؛ للزوم تعطيل اكثر الاحكام، او ورود التخصيص الاكثريّ المستهجن عليه، كما انّ المراد بحرمة القول بلاعلم، او حرمة الفتوى والقضاء كذلك ليس العلم الوجدانيّ، فحينئذٍ يكون معناه: لاتقف ماليس لك به حجّة، فتكون ادلّة حجّية الخبر الواحد واردة عليه؛ لإحداث الحجّة بالتعبّد.

و ثانيهما: ان يقال إنّه بعد تماميّة حجيّة الخبر الواحد يكون الاتّكال في العمل به على القطع

أو التخصّص، فإنّ موردهما هو الخروج عن الموضوع واقعاً، لاعند المخاطب.

والفرق بينهما: انّ الورود يكون مع إعمال التعبّد، والتخصّص لايكون كذلك ومانحن فيه لايكون الخروج واقعياً، بل عند المخاطب.

نعم يمكن دعوى عدم صلاحيّة الأدلة للردع عمّا هو مورد السيرة: إمّا لعدم التفاتهم إلى مخالفة الخبر للواقع، فلايرتدع العقلاء بتلك العمومات، بل لابدّ من التصريح بالردع، وإمّا لدعوى انصراف الأدلة عن الظنّ الذي هو حجّة.

و امّا حديث حكومة السيرة ـ على ماأفاد أخيراً ـ فهو أسوأحالاً من حكومة سائر الأدلة، فإنّ السيرة لالسان لها، وإنّما هي عمل خارجيّ، والحكومة إنّما هي بين ظواهر الأدلّة ومفادها اللفظيّ.

و امّا قضيّة الدور فمضافاً إلى عدم كونه دوراً مصطلحاً ـ لعدم التوقّف بمعنى تقدّم الموقوف عليه على الموقوف؛ ضرورة عدم تقدّم الرادعيّة على عدم المخصّصيّة، ولاالعكس ـ انّ الرادعيّة تتوقّف على عدم المخصّص، وهو حاصل؛ إذ لامخصّص في البين جزماً؛ لأنّ النواهي الرادعة حجّة في العموم، ولابّد من رفع اليد عنها بحجّة أقوى، ولاحجّية للسيرة بلا إمضاء الشارع، فالرادع

بحجيّته، فالخبر وإن كان ظنّياً من حيث الكشف عن الواقع، لكن حجيّته قطعية، والمكلّف يتبع قطعه، لاظنّه؛ لانّ اتكاله ليس إلاّ على الحجّة المقطوعة، فلايشمله قوله: (لاتَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْم)؛ لأجل انّ ظاهر الكتاب ـ على فرض دلالته على لزوم اتّباع الخبر ـ حجّة قطعيّة؛ لانّ العقلاء يحتجّون به قطعاً، وعدم ورود الردع عنه قطعاً، فينسلك اتباع الخبر في اتباع العلم بالتعبد، فيتم ميزان الورود. [منه عفي عنه]

رادع فعلاً، والسيرة حجّة لو أمضاها الشارع، ولاإمضاء في البين مع هذه النواهي، بل الردع موجود متحقّق.

فإن قلت: إنّ الشارع أمضاها قبل ورود الآيات، فالأمر دائر بين تخصيصها بها او ردعها إيّاها، كالخاصّ المقدَّم والعامّ المؤخّر؛ حيث يدور الأمر فيهما بين التخصيص والنسخ، ومع عدم الترجيح يستصحب حجّيّتها.

قلت ـ مضافاً إلى انّ التمسُّك بالاستصحاب الذي دليله أخبار الآحاد لامعنى له في المقام ـ: إنّا لانسلّم انّ عدم الردع في أوائل البعثة يدلّ على الإمضاء، فإنّه إنّما يدلّ عليه لو انعقدت السيرة على العمل بالخبر الواحد في الأحكام الشرعيّة، كما انعقدت عليه في الأحكام العاديّة والعرفيّة، أو كان مظنّة لذلك، دون ماإذا انعقدت فيهما ولاتسري إلى الأحكام الشرعيّة.

و من المعلوم أنّه في أوائل البعثة ـ التي لم تنتشر أحكام الإسلام في البلاد، وإنّما كانت محدودة بين أشخاص معدودة، خصوصاً في مكّة المعظّمة قبل هجرته صلّى اللّه عليه وآله إلى المدينة ـ لايحتاج تلك العدّةُ المعدودة من المسلمين إلى العمل بقول الثقة في الأحكام، بل كلّ حكم صادر عن النبيّ ـ صلى اللّه عليه وآله ـ كان يسمع من الأصحاب في الجامع أو غيره، بل في أوائل هجرته في المدينة كان الأمر بتلك المثابة، كما لايخفى.

فعدم الردع لعلّه لأجل عدم الاحتياج، وعدم لزوم نقض الغرض، ومع احتمال ذلك لايدلّ على الإمضاء، كما لايخفى.

و لعلّ الآيات الناهية صدرت في تلك الآونة؛ لغرض الردع عن السيرة

التي بينهم في العاديّات؛ لئلاّ يسري إلى الشرعيّات. هذا حال الآيات.

في الاستدلال بالسنة على عدم حجيّة خبر الواحد

و أمّا السنّة (١) فهي مع كثرتها بين طوائف:

منها: ماتدلّ على عدم جواز الأخذ بالخبر، إلاّ ماعليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من قول رسول الله ـ صلّى الله عليه و آله (٢) ـ ومن هذه الطائفة ماتدلّ على عدم جواز الأخذ إلاّ بما يوافق القرآن (٣).

و لايخفى أنّ هذه الطائفة لامعنى محصّل لها، إلاّ إذا حملت على مورد التعارض، وتكون من سنخ الأخبار العلاجيّة؛ فإنّ الأخذ بالخبر الموافق

---

(١) ولايخفى انّ المثبت والمنكر لابدّ [لهما] من دعوى تواتر الروايات، مع ان دعواه بعيدة بعد الرجوع إلى الروايات؛ لأن تواتر جميع الطبقات غير ثابت بل عدمه ثابت؛ لأنّ جميع الروايات ترجع إلى عدّة كتب لايقطع الإنسان بعدم وقوع الخلط والاشتباه أو غيرهما فيها، فإثبات عدم الحجيّة بتلك الروايات ممّا لايمكن.

ثمّ على فرض التواتر لايكون ذلك إلا إجمالياً، فلابدّ من اخذ اخص المضمون وهو المخالفة إمّا بالتباين، أو مع العموم من وجه؛ ضرورة ان المخالفة بغيرهما ليست مخالفة في محيط التقنين(ا) عرفاً، مع انّ ورود المخصّص والمقيّد للكتاب عنهم قطعي ضروري، فلايمكن حمل الروايات عليها. [منه قدس سره]

(٢) الكافي ١: ٦٩/٢ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب و٢: ٢٢٢/٤ باب الكتمان، الوسائل ١٨: ٧٨ و٨٠/١١ و١٨ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٣) الكافي ١: ٦٩/٣ و٤ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، الوسائل ١٨: ٧٨ و٧٩ و٨٠ و٨٦/ ١٠ و ١٢ و ١٤ و ١٥ و ١٩ و ٣٥ و ٣٧ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(ا) غير واضحة في المخطوط ويمكن ان تقرا المتقنين.

للقرآن، أو بماله شاهد أو شاهدان منه، ليس أخذاً وعملاً بالخبر، بل هو أخذ وعمل بالكتاب. نعم لو حملت على مورد التعارض يكون لها معنىً محصّل، وعليه تكون من شواهد حجّية الخبر الواحد.

و منها: مايدلّ على طرح غير الموافق [1]، و هو يرجع إلى المخالف عرفاً.

و منها: مايدلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب [2]. ولايخفى أنّها آبية عن التخصيص، مع ضرورة صدور اخبار مقيِّدة أو مخصِّصة للكتاب من رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وآله ـ والأئمّة ـ عليهم السلام ـ فلابدّ من حمل تلك الطائفة على المخالفة التباينيّة، أو الأعمّ منها ومن مخالفة العموم من وجه.

و صدور الأخبار المتباينة مع الكتاب من المخالفين لايبعد، إذا كان على وجه الدسّ في كتب أصحابنا، فإنّ في دسّها إحدى النتيجتين لهم: إمّا تضعيف كتب أصحابنا وإسقاطها عن النظر، وإمّا التزلزل في اعتقاد المسلمين بالنسبة إلى ائمّة الحقّ عليهم السلام.

---

(١) الكافي ١ : ٦٩ / ٣و٤ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، الوسائل ١٨ : ٧٨ و٧٩ و٨٠ و٨٦ / ١٢ و١٤ و١٩ و ٣٥و ٣٧ باب ٩ من ابواب صفات القاضي.

(٢) الكافي١ : ٦٩/ ١و٥ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، الوسائل ١٨ :٧٨و ٨٠و ٨٦ ١٠/و١٩و ٣٧ باب ٩ من أبواب صفات القاضي.

أدلة حجية خبر الواحد

في الاستدلال بالكتاب على حجيّة خبر الواحد

آية النبأ

قوله (١): فمنها آية النبأ (٢) ...

و يمكن (٣) تقريب الاستدلال بوجه آخر: وهو أنّه لافرق في شمول العامّ

---

(١) الكفاية ٢: ٨٣.

(٢) الحجرات: ٦.

لايخفى أنّه مع فرض المفهوم للآية الشريفة لاتدل على حجيّة خبر العادل مطلقاً؛ لأن التبين لايناسب الجزائية، فإنّ مجيء الفاسق بالنبأ مع وجوب تحصيل العلم للعمل غير مترتبين عقلاً ولاعرفاً، فلابدّ من أن يكون ذلك كناية عن الإعراض عن خبر الفاسق وعدم ترتيب الأثر عليه، ومفهومه ـ على فرضه ـ ترك الإعراض، وهو أعمّ من كونه تمام الموضوع للعمل، فلا يستفاد منه كونه حجّة بنفسه، كما لايخفى. [منه قدس سره]

(٣) وهاهنا تقريبات أُخر:

منها: ماأفاده الماتن (١)، ولايخفى مخالفته لظاهر الآية.

←

لأفراده، بين كونها أفراداً ذاتيّة له، وبين كونها أفراداً عرضيّة إذا كانت بنظر العرف شموله لها بنحو الحقيقة، فكما أنّ الأبيض صادق على نفس البياض لو فرضنا قيامه بنفس ذاته، كذلك إنّه صادق على الجسم المتلبّس به، مع أنّ صدقه عليه عرضيّ تبعيّ لدى العقل الدقيق، لكنّه حقيقة لدى العقل العادي والعرف.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ لعدم مجيء الفاسق بالخبر فرداً ذاتيّاً، هو عدم تحقّق الخبر لا من الفاسق ولا من غيره، وأفراداً عرضيّة هي مجيء غيره به، فيكون صدق عدم مجيء الفاسق به على مجيء العادل به صدقاً عرضياً في نظر العقل، وصدقاً حقيقياً في نظر العرف، فيشمل العامّ له كما يشمل الفرد الذاتي.

و منها: ماافاده بعض المحقّقين [ب]: من انّ الظاهر ان الشرط هو المجيء مع متعلقه ـ اي مجيءالفاسق ـ فيكون الموضوع نفس النبا، ولمفهومه مصداقان: عدم مجيء الفاسق، ومجيء العادل، فلايكون الشرط محقق الموضوع. و امّا إذا جعل الشرط نفس المجيء، ويكون الموضوع نبا الفاسق، يكون الشرط محقّق الموضوع.

و فيه: انّ مفهوم «إن جاءك الفاسق بنبا» ليس إلاّ «إن لم يجئكَ الفاسق بنبا»، وامّا مجيء العادل فليس مفروضاً في المنطوق ولاالمفهوم، فلاتدل الآية عليه مطلقاً.

مع انّ كون المفهوم ذا مصداقين ـ كما ذكره ـ لايتوقف على جعل الشرط مجيء الفاسق، بل لو كان الشرط هو المجيء والموضوع هو خبر الفاسق، فلعدم مجيء خبره مصداقان، كما لايخفى. لكن العمدة هو تفاهم العرف، وهو لايساعد على ماذكر. [منه قدس سره]

(١) الكفاية ٢: ٨٣ سطر ٤ـ٦.

(ب) نهاية الأفكار: القسم الأوّل من الجزء الثالث: ١١١ـ١١٢.

فمفهوم قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (١) هو إن لم يجئكم به فلا يجب التبيّن، سواء جاء به العادل أولا. وإن ضمّ إلى ذلك أنّ ظهور القضايا السالبة إنّما هو في سلب المحمول، لاسلب الموضوع، يصير المفهوم: إن جاءكم عادل بنبأ فلايجب التبيّن.

و بالجملة: مفهومها يدلّ على عدم وجوب التبيّن في خبر العادل: إمّا بإطلاقه، وإمّا بالتعرّض لخصوص خبره. هذا.

و فيه: أنّ الأمر في المثال والممثّل متعاكسان بحسب نظر العرف، فإنّ المثال الذي مثّلت ـ من صدق الأبيض على البياض والجسم المتلبّس به ـ يكون صدقه على الفرد الذاتيّ العقليّ أخفى عند العرف من صدقه على الفرد العرضيّ، بل يمكن أن يقال: إنّه لايصدق إلاّ على الثاني دون الأوّل عرفاً، وإن كان الأمر عند العقل الدقيق على عكس ذلك.

و أمّا فيما نحن فيه والممثَّل، لايكون مجيء العادل بالخبر من مصاديق لامجيء الفاسق به عرفاً، وإن فُرض أنّ أحد الضدّين ممّا ينطبق عليه عدمُ الضدّ الآخر، ويكون مصدوقاً عليه بحسب اصطلاح بعض أكابر فنّ المعقول (٢) لكنّه أمر عقليّ خارج عن المتفاهم العرفيّ، وأخذ المفاهيم إنّما هو بمساعدة نظر العرف، ولاإشكال في أنّه لايفهم [من] الآية الشريفة مجيء العادل به.

و أمّا قضيّة ظهور القضايا السالبة في سلب المحمول، إنّما هو في القضايا

(١) الحجرات: ٦.

(٢) الأسفار ٢: ١١٤.

اللفظيّة، وأمّا فيما نحن فيه فليس قضيّة لفظيّة في البين. تأمّل.

و لو فرضنا كون المفهوم قضيّة لفظيّة أو في حكمها، لكانت ظاهرة في سلب الموضوع؛ ضرورة ظهور قوله: «إن لم يجيء فاسق بنبأ» فيه، لاسلب المحمول.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه لاإشكال في عدم دلالة الآية على المفهوم، وإنّما مفادها التبيّن في خبر الفاسق من غير التعرّض لخبر غيره.

هذا، ولقد تصدّى بعض أعاظم العصر قدّس سرّه ـ على مافي تقريرات بحثه ـ لبيان أخذ المفهوم من الآية بما لايخلو عن خلط وتعسّف.

و محصّل ماأفاد: أنّه يمكن استظهار كون الموضوع في الآية مطلق النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به من مورد النزول، فإنّ مورده إخبار الوليد[1] بارتداد بني المصطلق، فقد اجتمع في إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد، وكون المخبِر فاسقاً، والآية وردت لإفادة كبرى كلّيّة؛ لتميّز الأخبار التي يجب التبيّن عنها عن غيرها، وقد علّق وجوب التبيّن فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون هو الشرط، لاكون الخبر واحداً، ولوكان الشرط ذلك لعلّق عليه؛ لأنّه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرّض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق، كاشف عن انتفاء التبيّن في خبر غير الفاسق.

و لايتوهّم أنّ ذلك يرجع إلى تنقيح المناط، أو إلى دلالة الإيماء، فإنّ

(١) الوليد: هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط الأموي، أُمه أروى بنت كريز بن ربيعة أم عثمان بن عفان، ولاه عثمان الكوفة وعزله بسعيد بن العاص، توفي بالرقة ودفن بالتليح. أُنظر أسد الغابة ٥: ٩٠.

و بنو المصطلق: هم فخذ من قبيلة خزرج العربية الشهيرة.

مابيّنّاه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط .

وبالجملة: لاإشكال في انّ الآية تكون بمنزلة الكبرى الكلّيّة ، ولابدّ من أن يكون مورد النزول من صُغرياتها ، وإلاّيلزم خروج المورد عن العامّ ، وهو قبيح ، فلابدّ من أخذ المورد مفروضَ التحقّق في موضوع القضيّة ، فيكون مفاد الآية ـ بعد ضمّ المورد إليها ـ : انّ الخبر الواحد إن كان الجائي به فاسقاً فتبيّنوا ، فتصير ذات مفهوم[1] انتهى .

وفيه أوّلاً: انّ كون مورد النزول إخباراَلوليد لاربط له بكون الموضوع في الآية مطلق النبأ ، والشرط خارج غيرمسوق لتحقّق الموضوع ، ومجرّد إخباره بكذا لايصير منشأً لظهورها في إفادة الكبرى الكلّيّة لتميّز الأخبار التي يجب التبيّن عنها عن غيرها .

نعم الآية الشريفة مسوقة لإفادة الكبرى الكلّيّة ، وهي وجوب التبيّن عن خبر كلّ فاسق ، من غير تعرّض لغيره ، وليست بصدد بيان التميّز بين خبر الفاسق والعادل .

و بالجملة: إنّها متعرضة لخبر الفاسق فقط ، دون العادل ، لامنطوقاً ولامفهوماً .

و ثانياً: انّ اجتماع العنوانين في خبر الوليد ـ أي كونه خبراً واحداً ، وكون المُخبِر به فاسقاً ـ بيان لمفهوم الوصف ، لاالشرط ؛ حيث لم يعلّق في الآية وجوب التبيين على كون المُخبِر به فاسقاً ، بل عُلّق على مجيء الفاسق بالخبر ،

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٦٩ .

ومعلوم أنّه لامفهوم له، كما أنّه بذاك التقريب لايكون للوصف أيضاً مفهوم؛ لعدم إفادة العلّيّة المنحصرة.

مع أنّ في ذكر الفاسق ها هنا نكتة هي التنبيه على فسق الوليد، فكون مورد النزول هو إخبار الوليد مضر بدلالة الآية على المفهوم، لاأنّه موجب لها، كما أفاد ـ رحمه الله ـ ومن ذلك يعرف مافي قوله: فإنّ مابيّناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط.

و أمّا ماأفاد: ـ في تأييد كون الآية بمنزلة الكبرى الكلّيّة ـ: من انّ مورد النزول من صُغرياتها، وإلاّ يلزم خروج المورد، فهو صحيح، لكنّ الكبرى الكلّيّة ليست هي ماأفاد، بل هي وجوب التبيّن عن خبر كلّ فاسق، وإخبار الوليد من صُغرياتها، من غير ان يكون للآية مفهوم.

وبالجملة: إنّ الآية الشريفة لامفهوم لها، وهذه التشبّثات لاتجعل الآية ظاهرة فيما لم تكن ظاهرة فيه.

تكملة

قد أُورد على التمسّك بالآية الشريفة لحجّيّة الخبر الواحد بأمور: منها مايختصّ بالآية، ومنها مايشترك بينها وبين غيرها:

فمن الإشكالات المختصّة بها: هو كون المفهوم ـ على تقدير ثبوته ـ معارضاً لعموم التعليل في ذيلها [1] فإنّ الجهالة هي عدم العلم بالواقع، وهو

(١) الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢: ٥٣٥ ـ ٥٣٦، عدة الأصول: ٤٦ سطر ٩ـ١٣.

مشترك بين إخبار الفاسق والعادل، فمفهوم التعليل يقتضي التبيّن عن خبر العادل، فيقع التعارض بينهما، والتعليل أقوى في مفاده، خصوصاً في مثل هذا التعليل الآبي عن التخصيص، فعموم التعليل لأقوائيّته يمنع عن ظهور القضيّة في المفهوم، فلا يلاحظ النسبة بينهما، فإنّها فرع المفهوم.

ولقد تصدّى المشايخ لجوابه، وملخّص ماأفاد بعض أعاظم العصر قدّس سرّه ـ على مافي تقريرات بحثه ـ انّ الإنصاف أنّه لاوقع له:

امّا اوّلاً: فلأنّ الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى مالاينبغي الركون إليه، ولاشبهة في جواز الركون إلى خبر العادل دون الفاسق، فخبر العادل خارج عن العلّة موضوعاً.

و امّا ثانياً: فعلى فرض كونها بمعنى عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع، يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل؛ لأنّ أقصى مايدلّ عليه التعليل هو عدم جواز العمل بماوراء العلم، والمفهوم يقتضي إلقاءَ احتمال الخلاف، وجعلَ خبر العادل محرزاً للواقع وعلماً في عالم التشريع، فلايعقل ان يقع التعارض بينهما؛ لأنّ المحكوم لايعارِض الحاكم ولو كان ظهوره أقوى؛ لأنّ الحاكم متعرّض لعقد وضع المحكوم إمّا بالتوسعة أو التضييق.

فإن قلت: إنّ ذلك كلّه فرع ثبوت المفهوم، والمدّعى أنّ عموم التعليل مانع عن ظهور القضيّة فيه.

قلت: المانع منه ليس إلاّ توهّم المعارضة بينهما، وإلاّ فظهورها الأوّلي

فيه ممّا لاسبيل لإنكاره، وقد عرفت عدم المعارضة بينهما؛ لأنّ المفهوم لايقتضي تخصيص العموم، بل هو على حاله من العموم، بل إنّما يقتضي خروج خبر العادل عن موضوع القضيّة، لاعن حكمها، فلامعارضة بينهما أصلاً؛ لعدم تكفّل العامّ لبيان موضوعه وضعاً ورفعاً، بل هو متكفّل لحكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده[1] انتهى.

و يرد عليه: أوّلاً: أنّ التعليل يمنع عن المفهوم بلاإشكال. والسرّ فيه ليس ماأفاد المستشكل، بل هو أنّ القضيّة الشرطيّة إنّما تكون ذات مفهوم لظهورالتعليق في العلّيّة المنحصرة ـ كما هو المقرّر في محلّه[2] ـ وهذا الظهور إنّما ينعقد إذا لم يصرّح المتكلّم بعلّة الحكم؛ لأنّه مع تصريحه بها لامعنى لإفادته العلّيّة، فضلاً عن انحصارها.

فقوله: «إن جاءك زيد فاكرمه» إنّما يدلّ على علّيّة المجيء للإكرام وانحصارها فيه إذا أطلق المتكلّم كلامه، وأمّا إذا صرّح بأنّ علّة الإكرام هو العلم، لايبقى ظهور له في العلّيّة، فضلاً عن انحصارها. ولَعَمري إنّ هذا واضح للمتأمّل، ومن العجب غفلة الأعلام عنه.

و هذا الإشكال ممّا لايمكن دفعه أيضاً، وعليه لاوقع لما أفاده المحقّق المعاصر وغيره [3] في دفعه.

---

(١) فوائد الأصول ٣: ١٧٢.

(٢) الفصول: ١٤٧ـ١٤٨، مطارح الانظار: ١٧١ سطر١ ـ ٤.

(٣) درر الفوائد ٢: ٥٠، فرائدالأصول: ٧٣ سطر٢١ ـ ٢٣.

و ثانياً: انّ الظاهر انّ الجهالة في الآية في مقابل التبيّن، ومعلوم انّ التبيّن هو تحصيل العلم بالواقع وجعل الواقع بيّناً واضحاً، والجهالة التي في مقابلته بمعنى عدم العلم بالواقع، لابمعنى السفاهة والركون إلى مالاينبغي الركون إليه، كما افاده ـ رحمه الله ـ تبعاً للشيخ [1] قدّس سرّه.

و ثالثاً: انّ ماافاد من حكومة المفهوم على عموم التعليل ـ مع كونه دوراً واضحاً؛ لأنّ الحكومة تتوقّف على المفهوم، وهو عليها ـ فممنوع، فإنّ غاية

---

(١) حكاه الشيخ عن بعض في فرائده: ٧٣ سطر ١٤ ـ ١٦.

بل الحقّ انّ الآية ليست بصدد بيان انّ خبر الفاسق مطلقاً لايعتنى به؛ لأنّ مناسبة صدرها وذيلها وتعليلها تجعلها ظاهرة في انّ النبأ الذي كان له خطر عظيم ـ وانّ الإقدام على طبقه موجب للمفاسد العظيمة والندامة، كإصابة القوم ومقاتلتهم ـ لابدّ من تبينه والعلم بمفاده، ولايجوز الإقدام عليه بلاتحصيل العلم، خصوصاً إذا جاء به الفاسق، فحينئذٍ فلابدّ من إبقاء الظاهر على حاله، فإنّ الظاهر من التبيّن طلب الوضوح وتحقيق كذب الخبر وصدقه ومن الجهالة في مقابل التبيّن هو عدم العلم بالواقع وليس معناها السفاهة.

و لوفرض انّها إحدى معانيها ـ مع إمكان منعه؛ لعدم ذكرها في جملة معانيها في الصحاح [أ] والقاموس [ب] والمجمع [ج] ـ وذكرها في بعض [د] اللغات، مع مخالفته للمتفاهم العرفي، لامكن أن يقال: إنّ إطلاقها على السفاهة لاجل انّها جهالة، والسفيه جاهل بعواقب الأمور وتدبيرها، لاانّها بعنوانها معناها.

ثمّ إنّه على ماذكرنا لايلزم التخصيصات الكثيرة في الآية، على فرض حملها على العلم الوجداني، كما قيل [هـ]، فتدبّر. [منه قدس سره]

(أ) الصحاح ٤: ١٦٦٣ جهل.

(ب) القاموس المحيط ٣: ٣٦٣ ـ ٣٦٤ جهل.

(ج) مجمع البحرين ٥: ٣٤٥ جهل.

(د) مفردات الراغب: ١٤٣ جهل.

(هـ) نهاية الأفكار ـ القسم الأوّل من الجزء الثالث: ١١٥ سطر ١٤ ـ ١٦.

ماتدلّ عليه الآية هي جواز العمل على طبق قول العادل أو وجوبه، وليس لسانها لسان الحكومة، وليس فيها دلالة على كون خبر العادل محرزاً للواقع وعلماً في عالم التشريع.

نعم، لوادّعى أحد انّ قوله: ﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (١) مفهومه عدم وجوب التبيّن في خبر العادل؛ لكونه متبيّناً في عالم التشريع، لكان للحكومة وجه، لكنّه غير متفاهمه العرفيّ كما لايخفى.

و من **الإشكالات المختصّة**: لزوم خروج المورد عن المفهوم، فإنّه من الموضوعات الخارجيّة، وهي لاتثبت إلاّ بالبيّنة، فلابدّ من رفع اليد عن المفهوم لئلاّ يلزم التخصيص البشيع.

ولقد تصدّى لردّه المحقّق المعاصر ـ رحمه اللّه ـ بما ملخّصه: من انّ المورد داخل في عموم المنطوق، وهو غير مخصّص، فإنّ خبر الفاسق لااعتبار به مطلقاً، لافي الموضوعات ولا في الأحكام. وأمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود؛ لأنّه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائيّة، فلا مانع من تخصيصه.

و لافرق بين المفهوم والعامّ الابتدائيّ سوى انّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصيّة في المنطوق، ولاملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق والمفهوم واحداً(٢) انتهى.

(١) الحجرات: ٦.

(٢) فوائدالأصول ٣: ١٧٤.

و فيه مالايخفى: فإنّ الآية الشريفة ـ على فرض دلالتها على المفهوم ـ إنّما تدلّ على أنّ التبيُّن إنّما يختصّ بخبر الفاسق، وإنّما الاعتراض والتشنيع على ترتيب الأثر في المورد بإخبار الوليد الفاسق، ولولا فسقه أو كون المخبر غيره من العدول لما توجّه اعتراض ولوم.

وبالجملة: انّ العلّة المنحصرة لتوجّه الاعتراض والتشنيع في المورد ـ حتّى أتى اللّه بضابط عامّ وقانون كلّيّ ـ هو فسق المخبر، لاكونه واحداً.

مع أنّه لوكان عادلاً واحداً لتوجّه على العامل بقوله الاعتراض بترتيب الأثر على قول شاهد واحد في الموضوعات، مع لزوم التعدّد فيها.

فتحصّل منه: انّ التخصيص هاهنا في المفهوم بشيع، فلابدّ من رفع اليد عن المفهوم، والالتزام بأنّ الآية سيقت لبيان المنطوق فقط، كما هو الحقّ.

و بما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاد الشيخ العلاّمة الأنصاريّ في الجواب عن الاعتراض [1] فراجع.

و من الإشكالات التي تعمّ جميع الأدلّة: هو وقوع التعارض بينها وبين عموم الآيات الناهية عن العمل بالظنّ وماوراء العلم، والمرجع بعد التعارض إلى أصالة عدم الحجّيّة.

و فيه ماعرفت: من أنّ الآيات ـ التي هي غير قابلة للتخصيص، وتقع المعارضة بينها وبين غيرها حتّى الأخصّ المطلق منها ـ مربوطة بالأُصول الاعتقاديّة.

---

(١) فرائد الأصول: ٧٦ـ٧٧.

و امّا ماهو عامّ او مختصّ بالفروع ـ مثل قوله تعالى: ﴿و لاتقفُ ماليس لك به علم﴾[1] ـ فهو قابل للتخصيص، وتكون نسبته مع ادلة الحجّيّة عاماً وخاصاً مطلقاً، او إطلاقاً وتقييداً.

و امّا ماافاد بعض أعاظم العصر قدّس سرّه ـ من انّ ادلّة الحجّيّة حاكمة على الآيات الناهية؛ لأنّ ادلّة الحجّيّة تقتضي خروج العمل بخبر العادل عن كونه عملاً بالظنّ[2] ـ فقد عرفت انّه ممّا لااساس له؛ لعدم كون لسانها لسان الحكومة.

كما انّ ماافاد ـ من ان نسبة الآيات الناهية مع ادلّة الحجّيّة نسبة العموم والخصوص، والصناعة تقتضي تخصيص عمومها بما عدا خبر العدل[3] ـ لايكفي لدفع الإشكال؛ فإنّ العامّ إذا كان غير قابل للتخصيص تقع المعارضة بينه وبين الخاصّ منه، والصناعة لاتقتضي التخصيص، ولمدّعي المعارضة ان يدّعي ذلك، والجواب ماعرفت.

و من **الإشكالات الغير المختصّة**: انّه لايمكن حجّيّة الخبر الواحد؛ لأنّه يلزم من حجّيّته عدم حجّيّته، فإنّه لوكان حجّة لكان خبرُ السيّد بطريق الإجماع على عدم حجّيّته حجّةً، فيلزم من حجّيّة الخبر عدمها، وهو باطلٌ بالضرورة، فالحجّيّة باطلة بالضرورة.

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) فوائدالأصول ٣: ١٦٠ ومابعدها.

(٣) فوائدالأصول ٣: ١٧٥.

والجواب: ـ مضافاً إلى أنّه من الإجماع المنقول، وأدلّة الحجّيّة لاتشمله ـ انّ الاستحاله لاتُستلزم من حجّيّة الخبر، بل من إطلاق دليل الحجّيّة وشموله لخبر السيّد، فإطلاقه وشموله له مستحيل، لاأصل الحجّيّة (١).

(١) وقد يقال باستحالة شمول إطلاق المفهوم لمثل خبر السيّد الحاكي عن عدم الحجيّة؛ لاستلزامه لشمول اطلاقه لمرتبة الشك بمضمون نفسه؛ لانّ التعبّد بإخبار السيّد بعدم الحجيّة، إنّما كان في ظرف الشكّ في الحجيّة واللاحجيّة، وهو عين الشك بمضمون الآية، وإطلاق المفهوم لمثل هذه المراتب المتاخرة غير ممكن [أ].

و فيه: منع امتناع الشمول له؛ لعدم الدليل عليه إلاّ توهّم تاخر الشكّ عن الجعل، وعدم إمكان الإطلاق للمتاخّر عنه، وهو ممنوع؛ لانّ الشكّ في جعل الحجيّة لخبر الواحد ممكن، سواء جعل الحجيّة له واقعاً أو لا، والآية الشريفة رافعة لهذا الشك، فإذا شك في شمول الآية لخبر السيّد ـ مع كونه نبأ ـ نتمسك بإطلاقها لدخوله. ولولااشكالات أُخر لم يكن هذا اشكالاً.

و بهذا لو فرض عدم الإجماع على عدم الفرق بين النبا قبل نبا السيّد وبعده، وعدم كون إجماع السيّد على عدم الحجيّة مطلقاً، لجاز الاخذ بمفاد المفهوم، والحكم بحجيّة الاخبار إلى زمن السيد، وعدم الحجيّة فيما بعده، كما افاد المحقّق الخراساني [ب] من غير ورود إشكال اصلاً. فالقول بامتناع شمول الإطلاق لمثل خبر السيّد تقوّل بلا برهان.

وقديقال: إنّ الامر في المقام دائر بين التخصيص والتخصّص؛ لانّ شمول الآية لسائر الاخبار يجعلها مقطوعة الحجيّة، فيعلم بكذب خبر السيّد لانّ مضمونه عدم الحجيّة، وامّا شمولها لخبر السيد وإخراج غيره يكون من قبيل التخصيص؛ لعدم العلم بكذب مؤدّياتها ولو مع العلم بحجيّة خبر السيّد؛ لانّ مؤدّياتها غير الحجيّة واللاحجيّة [ج].

و فيه: اوّلاً: انّ مفاد الآية ـ وكذا سائر ادلّة الحجيّة ـ ليس حجيّة الخبر، بل مفادها وجوب العمل، وتنتزع الحجيّة من الوجوب الطريقي، كما انّ مفاد إجماع السيّد حرمة العمل، وعدم الحجيّة تنتزع منه، فحينئذ يسقط الدوران المذكور، بل يدور بين التخصيصين.

و ثانياً: انّ مضمون الآية لوكان جعل الحجيّة للاخبار فلاإشكال؛ لعدم شموله لما قطع بعدم جعل الحجيّة له، او قطع بجعل الحجيّة له. فحينئذ لو شملت الآية خبر السيّد لصار خبره مقطوع

و أيضاً الأمر دائر بين تخصيص أدلّة الحجّيّة إلى بقاء فرد واحد تحتها، وبين تخصيص فرد واحد منها وبقائها بحالها في البقيّة، ومقتضى أصالة العموم تعيّن الثاني.

و أيضاً في مقام إفادة عدم الحجّيّة، إلقاءُ الكلام الدالّ على الحجّيّة بشيع، لاينبغي صدوره من الحكيم.

و أمّا ماعن المحقّق الخراساني: أنّه من الجائز ان يكون خبر العادل حجّة من زمن صدور الآية إلى زمن صدور هذا الخبر من السيّد، وبعده يكون هذا الخبر حجّة فقط، فيكون شمول العامّ لخبر السيّد مفيداً لانتهاء الحكم في هذا الزمان، وليس هذا بمستهجن (١).

ففيه: أنّ الإجماع كاشف عن كون حكم اللّه من أوّل الأمر كذلك، لامن زمان دعوى الإجماع، فإذا كان الإجماع حجّة يكشف عن عدم حجّيّة خبر العادل من زمن النبيّ ـ صلى اللّه عليه وآله ـ وعملُ الناس على طبقه قبل دعوى السيّد الإجماع إنّما هو لجهلهم بالحكم الشرعيّ، وتوهّمهم الحجّيّة لظاهر أدلّة مخالفة للإجماع بحسب الواقع، فلا معنى لما أفاده من انتهاء زمن الحجّيّة.

الحجية، وخبر غيره مقطوع عدم الحجيّة وإن لم يكن مقطوع المخالفة للواقع، فيصير حال غير خبره كحاله في خروجه تخصّصاً، فتدبّر. [منه عفي عنه]

(ا) نهاية الافكار ـ القسم الأوّل من الجزء الثالث: ١١٨ ـ ١١٩.

(ب) حاشية فرائدالأصول: ٦٣ سطر ١١ ـ ١٩.

(ج) نهاية الأفكار ـ القسم الأوّل من الجزء الثالث: ١١٩ سطر ١١ـ١٩.

(١) حاشية فرائد الأصول: ٦٣ سطر ١١ـ١٩.

و بذلك يعرف النظر فيما أفاده شيخنا العلاّمة ـ أعلى اللّه مقامه ـ في درره من قوله: إنّ بشاعة الكلام ـ على تقدير شموله لخبر السيّد ـ ليست من جهة خروج تمام الأفراد سوى فردٍ واحد؛ حتّى يدفع بما أفاده، بل من جهة التعبير بالحجّيّة في مقام إرادة عدمها، وهذا لايدفع بما أفاد[1] انتهى.

فإنّ البشاعة لاتدفع حتّى إذا كانت من الجهة الأُولى؛ لما عرفت من أنّ الإجماع كاشف عن [عدم] الحجّيّة من زمن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه وآله ـ فيكون ـ بحسب الواقع ـ تمام الأفراد خارجاً عن العمومات سوى فرد واحد، وإن كان الكاشف عنه إجماع السيّد.

و امّا لوسلّمنا انّ خبر السيّد يفيد انتهاء الحجّيّة في زمنه، فيدفع البشاعة حتّى من الجهة الثانية؛ فإنّ شمول إطلاق أدلّة الحجّيّة لفرد متأخّر عن زمان الصدور ـ يفيد انتهاء أمد الحكم بعد العمل به في الأزمنة المتتالية ـ لابشاعة فيه أصلاً.

و من **الإشكالات الغير المختصّة**: إشكال شمول أدلّة الحجّيّة للأخبار مع الواسطة، والمهمّ منه إشكالان:

أحدهما: دعوى لزوم إثبات الحكم لموضوعه، فإنّ إحراز الوسائط إنّما يكون بدليل الحجّيّة، مع انّ مفاده وجوب التصديق الذي هو حكم لتلك الموضوعات، فوجوب التصديق ممّا يُحرِز الموضوع ويترتّب عليه، وهو محال.

و ثانيهما: دعوى لزوم كون الحكم ناظراً إلى نفسه، فإنّ وجوب التصديق

(١) درر الفوائد ٢: ٥٢.

الذي يتـعلّق بـالخبـر مع الواسطة، إنّمـا يـكون بلحـاظ الأثر الـذي هو وجـوب التصديق (١).

ولقـد تصدّى المحقّقـون لجوابهـمـا: بكون أدلّة الحجّيّة من قـبيل القضـايا الحقـيقـيّة المنحلّة إلى الموضوعات المـتكثّرة المحقّقة والمقـدّرة، فلامـانع من تحقّق الموضوع بها وشمولها لنفسها، كما في قوله: «كلّ خبري صادق»، فإنّه يشمل هذا الخبر؛ لكون القضيّة حقيقيّة. كما لامانع [من] كون الحكم ناظراً إلى نفسه

(١) وهاهنا إشكالان آخران، احدهما: دعوى انصراف الأدلة عن الأخبار مع الواسطة، لاكما قرّره الشيخ (ا) واجابه وجعله ضعيفاً، بل ان يقال: إنّهـا منصرفة عن المصداق التعبّدي للـخبر المحرّز بدليل الحجّيّة، بل الظاهر منها هو الأخبار الوجدانيّة لاالتعبديّة، خصوصاً ماهو مصداق بنفس تلك الأدلّة.

او يقـال: إنّ الوسائط إذا صـارت كـثيرة جـداً ـ كالوسـائط بيننا وبين المـعصـومين ـ تكون الأدلّة منصرفة عنها، بل لايمكن إحراز حـجّيّتها ببناء العقلاء ايضاً؛ لعدم إحراز بنائهم على الخبر الذي كثرت وسـائطه كذلك، ولم يكن في زمن الشارع بناء منهم على العـمل بمثل ذلك؛ حتّى يكشف عدم الردع من السكوت.

والجـواب عن الأوّل: بمنع الانصراف، بل الحقّ انّ العرف لايفـهـم الفـرق بين الاخبـار بلاواسطة ومعها؛ بحيث لو قـصر الإطلاق عن شمولها يحكم بمحكوميّتها بـالحكم بإلقاء الخصوصيّة، او بتنقيح المناط، كما ادّعى الشيخ الاعظم (ب).

و عن الثـاني: بانّه لوسلم فـإنّمـا هو في الوسـائط الكثيـرة جـداً، وليست اخبـارنا كـذلك؛ لانّ الكتب الأربعة ـ الـتي دارت عليهـا رحى الاجتهـاد ـ متـواترة عن مصنفـيهـا بحيث نقطع بكـونها منهـم، ولانحتاج في إثباتها إلى ادلة الحجّيّة، والوسائط بينهـا وبين المعصومين ليست كثيرة يمكن دعوى الانصراف بالنسبـة اليها، او التردد في بناء العقلاء في مثلهـا؛ ضرورة انّ العقلاء يتكلون على الاخبار مع مثل تلك الوسائط. [منه قدس سره].

(ا) فرائدالأصول: ٧٥ سطر ١ ـ ٢.

(ب) فرائدالأصول: ٧٦ سطر ١ ـ ١٠.

مع الانحلال إلى القضايا (١).

و لقد أطال بعض أعاظم العصر ـ على مافي تقريرات بحثه ـ في المقام بما لايخلو عن خلط وإشكال، فقال ماملخّصه:

إنّ هذا الإشكال ـ أي الإشكال الثاني ـ غير وارد على طريقتنا: من أنّ المجعول في باب الأمارات نفس الكاشفيّة والوسطيّة في الإثبات؛ لأنّ المجعول في جميع السلسلة هو الطريقيّة إلى ماتؤدّي إليه ـ أيّ شيء كان المؤدّى ـ فقول الشيخ طريق إلى قول المفيد(٢)، وهو إلى قول الصدوق، وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول الإمام ـ عليه السلام ـ ولانحتاج في جعل الطريق إلى أن يكون في نفس المؤدّى أثر شرعيّ، بل يكفي الانتهاء إلى الأثر، كما في المقام.

هذا، ويمكن تقرير الإشكال بوجه آخر ـ لعلّه يأتي حتّى بناءً على المختار ـ وهو أنّه لو عمّ دليل الاعتبار للخبر مع الواسطة، للزم أن يكون الدليل حاكماً على نفسه، ويتّحد الحاكم والمحكوم؛ لأنّ أدلّة الأُصول والأمارات حاكمة على الأدلّة الأوّليّة الواردة [لبيان] الأحكام الواقعيّة، ومعنى حكومتها هو أنّها مثبتة

(١) نهاية الأفكار ـ القسم الأوّل من الجزء الثالث: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) الإمام الهمام شيخ العلماء ومربي الفقهاء الشيخ ابوعبداللّه محمّد بن محمّد بن النعمان الملقّب بالمفيد من أجل علماء الشيعة، ولد سنة ٣٣٦هـ، أخذ العلم عن جملة من العلماء منهم ابن قولويه والصدوق رحمهما اللّه، انتهل من فيضه كبار العلماء كالسيد المرتضى والرضي والطوسي والنجاشي رحمهم اللّه جميعاً. له مايقارب من (١٩٠) مؤلف مابين كتاب ورسالة. توفي رحمه اللّه سنة ٤١٣هـ وصلّى عليه السيد المرتضى ودفن عند الجوادين عليهما السلام. انظر رجال النجاشي: ٣٩٩، تاريخ بغداد ٣: ٢٣١.

لتلك الأحكام، وفيما نحن فيه يكون الحكم الواقعي هو وجوب التصديق، وأُريدَ إثباته بدليل وجوب التصديق، فيكون دليل وجوب التصديق حاكماً على نفسه؛ أي مثبتاً لنفسه.

و نظير هذا الإشكال يأتي في الأصل السببي والمسبّبي، فإنّ لازمه حكومة دليل (لاتنقض) (١) على نفسه.

والتحقيق في الجواب: انّ دليل الاعتبار قضيّة حقيقيّة تنحلّ إلى قضايا، فدليل التعبّد ينحلّ إلى قضايا متعدّدة حسب تعدّد السلسلة، ويكون لكلّ منها اثر يخصّه غير الأثر المترتّب على الآخر، فلايلزم اتّحاد الحاكم والمحكوم، بل تكون كلّ قضيّة حاكمة على غيرها.

فإنّ المخبَرَ به لخبر الصفّار(٢) الحاكي لقول العسكريّ ـ عليه السلام ـ في مبدأ السلسلة لمّا كان حكماً شرعيّاً ـ من وجوب الشيء، أو حرمته ـ وجب تصديق الصفّار في إخباره عن العسكريّ بمقتضى أدلّة خبر الواحد، والصدوق الحاكي لقول الصفّار حكى موضوعاً ذا أثر شرعيّ، فيعمّه دليل الاعتبار، وهكذا إلى أن ينتهي إلى قول الشيخ المحرَز بالوجدان، فبواسطة الانحلال لايلزم أن يكون الأثر المترتب على التعبّد بالخبر بلحاظ نفسه، ولاحكومة الدليل

(١) التهذيب ١: ٨ / ١١ باب الأحداث الموجبة للطهارة، الوسائل ١: ١٧٤ ـ ١٧٥ / ١ باب ١ من ابواب نواقض الوضوء و٥: ٣٢١ / ٣ باب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٢) هو الشيخ الأجل ابو جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ الصفار، ثقة عظيم القدر ضابط للحديث قليل السقط في الرواية، له كتب كثيرة وأُصول عظيمة اهمها كتاب بصائر الدرجات، توفي سنة ٢٩٠هـ في قم المقدسة. انظر رجال النجاشي: ٣٥٤، فهرست الطوسي: ١٤٣.

على نفسه، فيرتفع الإشكال (١).

(١) لايخفى انّ الاجوبة التي ذكروها في دفع الإشكال عن الأخبار مع الواسطة غير مقنعة:
امّا اوّلاً: فلأنّ أدلّة حجيّة خبر الواحد ـ اي الآيات الكريمة (أ) التي اهمّها آية النبأ (ب) ـ ليس لسانها لسان تتميم الكشف، وجعل خبر الواحد مصداق العلم تشريعاً كما يدّعى(ج) بل لسانها ايجاب العمل على فرض الدلالة، ويمكن أن يكون حصول الظنّ النوعي منه، او الكشف الظنّي عن الواقع، نكتة التشريع، او ذلك مع عدم وقوع النّاس في الكلفة نكتته، ولادليل على انّ إيجاب العمل لإلقاء احتمال الخلاف وجعل مصداقٍ من العلم، فحينئذ يسقط ماتشبّثوا (د) به من إحراز الموضوع بدليل «صدق العادل» وتعلّق الحكم الانحلالي به، وهكذا. كما انّه لادلالة لها على التعبّد بوجود المخبَر به؛ حتّى ياتي فيه ذلك.
و امّا ثانياً: فعلى فرض تتميم الكشف لابدّ من اثر عمليّ للمنكشف بالخبر، ولاإشكال في انّ خبر الشيخ لايكون وجوب صلاة الجمعة، بل لايخبر إلاّ عن قول المفيد بكذا من غير إخبار عن مقول قوله، فلا أثر لقوله بما هو قوله.
و الانتهاء إلى الأثر إن كان بالملازمة العقلية أو العادية، فلاباس به، لكنّها ممنوعة، والملازمة الشرعيّة تحتاج إلى جعل، وليس في البين إلاّ هذه الادلة، فما افاده شيخنا العلاّمة(هـ) غير ظاهر.
و دعوى دخالة كلّ خبر في موضوع الحكم كما ترى (و) فإنّ موضوع الوجوب ـ مثلاً ـ هو صلاة الجمعة، لاهي مع كونها محكيّة.
مع انّ الانتهاء إلى الأثر إنّما هو بالتعبّد، ولابدّ للتعبّد من الأثر.
وبالجملة: انّ خبر الشيخ لاعمل له، ولااثر عملي له، ولايكون جزء موضوع للعمل. نعم له اثر عملي بما هو موضوع من الموضوعات، وهو جواز(ز) نسبة الخبر إلى المفيد، وهكذا، لكنّه لابدّ فيه من البيّنة كسائر الموضوعات.
و ثالثاً: بناءً على انّ المجعول وجوب تصديق العادل، لامحيص إلاّ ان يكون المراد هو التصديق العمليّ؛ اي ترتيب الآثار عملاً، ولاعمل لإخبار الشيخ؛ لانّ وجوب صلاة الجمعة ليس مفاد خبره، ولهذا لو لم تكن واجبة لم يكن قول الشيخ مخالفاً للواقع، بل لو لم يخبر به المفيد لكان خبره مخالفاً له ولوكانت الصلاة واجبة، فحينئذ فلا معنى للتعبّد بخبر الشيخ.
والعجب منهم حيث تشبّثوا بتصحيح الحجّيّة بأوّل السلسلة وانّ قول الصفار له اثر غير وجوب ←

و من ذلك يظهر دفع الإشكال في حكومة الأصل السببيّ على المسبّبي، فإنّ انحلال قوله: (لاتنقض اليقين بالشكّ) يقتضي حكومة احد المصداقين على الآخر، كما فيما نحن فيه، وإنّما الفرق بينهما انّ الحكومة في باب الأصل السببيّ والمسبّبي تقتضي إخراج الأصل المسبّبي عن تحت قوله: (لاتنقض اليقين بالشكّ)، وحكومة دليل الاعتبار فيما نحن فيه تقتضي إدخال فرد في

التصديق، فيجب تصديقه، فصار ذا اثر، فإذا اخبر الصدوق يكون إخباره موضوعاً ذا اثر حتّى ينتهي إلى آخر السلسلة، مع انّ هذا إنّما يتمّ لوكان إخبار الصفّار للصدوق ثابتاً، وهو لايثبت إلاّ بدليل التعبّد، فلابدّ من التشبّث باوّل السلسلة، وهو ايضاً مخدوش كما عرفت.

نعم، لايبعد ان يقال: إنّ العرف والعقلاء لايفرّقون بين الاخبار مع الواسطة وبلا واسطة، ويفهمون من دليل الحجّيّة انّها لاتختصّ بالاخبار بلاواسطة، ولايجب ان تكون كلّ واسطة ذا اثر شرعي، بل لابدّ وان لاتكون لغواً، وجعل الحجّيّة ليس بلغو في المقام.

والسرّ في عدم تفرقتهم بينهما يمكن ان يكون لاجل انّ نظرهم إلى الوسائط يكون طريقيّاً، ولهذا لايعدّون الخبر مع الوسائط اخباراً عديدة، بل خبراً واحداً ذا وسائط، فإذا قيل لهم: اعملوا بقول العادل، وكان الوسائط عدولاً، لايخطر ببالهم انّ هاهنا اخباراً متعدّدة، ولاعمل لغير واحد منها، بل لايرون إلاّ خبراً واحداً ذا عملٍ أمروا بالعمل على طبقه، ولهذا يكون الدّليل الدّال على احتياج الموضوعات إلى البيّنة منصرفاً عن اقوال الوسائط، مع كونها موضوعات، بل قول الإمام أيضاً كذلك، ولهذا لوكان لقول بعض الوسائط اثر خاص لم يمكن إثباته إلاّ بالبيّنة، فتدبّر. [منه قدس سره].

(ا) كآية النفر، التوبة: ١٢٢، وآية سؤال اهل الذكر، النحل: ٤٣، و الانبياء: ٧.

(ب) الحجرات: ٦.

(ج) فوائد الأصول ٣: ١٩٥.

(د) فوائد الأصول ٣: ١٧٩، نهاية الافكار: القسم الاوّل من الجزء الثالث: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(هـ) درر الفوائد ٢: ٥٣ ـ ٥٤.

(و) نهاية الافكار: القسم الاوّل من الجزء الثالث: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(ز) فوائد الأصول ٣: ١٨٢ و ما بعدها، نهاية الافكار ـ القسم الاوّل من الجزء الثالث: ١٢٤.

دليل الاعتبار .

هذا ، وقد أوضح الفاضل المقرّر ـ رحمه اللّه ـ مراده في ذيل الصحيفة بما حاصله : أنّ طريق حل الإشكال الأوّل ـ وهو إثبات الموضوع بالحكم ـ مع طريق حلّ الإشكال الثاني ، وإن كان أمراً واحداً ـ وهو انحلال القضيّة ـ إلاّ أنّ حلّ الإشكال الأوّل يكون بلحاظ آخر السلسلة ، وهو خبر الشيخ المحرَز بالوجدان ، فإنّ وجوب تصديقه يثبت موضوعاً آخر ، وحلّ الإشكال الثاني بلحاظ مبدأ السلسلة ، وهو الراوي عن الإمام ـ عليه السلام ـ فإنّ وجوب تصديقه بلحاظ الأثر الذي هو غير وجوب التصديق ، ثمّ يكون وجوب تصديقه أثراً لإخبار الآخر ، وهكذا إلى آخر السلسلة[1] انتهى كلامهما رفع مقامهما .

و فيه مواقع للنظر :

الأوّل : أنّ ماأفاد ـ من أنّ الإشكال الثاني غير وارد على مسلك جعل الطريقيّة ـ منظور فيه ، فإنّ ملخّص هذا الإشكال لزوم كون الدليل ناظراً إلى نفسه ، وكون دليل الجعل باعتبار الأثر الذي هو نفسه ، وهذا بعينه وارد على هذا المسلك ببيان آخر ، فإنّ خبر الشيخ المحرَز بالوجدان طريق إلى خبر المفيد وكاشف عنه بدليل الاعتبار ، وهو كاشف عن خبر الصدوق بدليل الاعتبار أيضاً ، وهكذا ، فدليل جعل الكاشفيّة ناظر إلى جعل كاشفيّة نفسه ، ويكون جعل الكاشفيّة باعتبار جعل الكاشفيّة ، وهو محال .

الثاني : أنّ ماأفاد ـ من أنّ أدلّة الأُصول والأمارات حاكمة على أدلّة

(١) فوائد الأصول ٣ : ١٨٠ـ١٨٣ هامش رقم ١ .

الأحكام الواقعيّة، ومعنى حكومتها هو أنّها مثبتة لتلك الأحكام ـ فيه:

أوّلاً: أنّ أدلّة الأُصول ليست مثبتة للأحكام الواقعيّة، بل هي مثبتة لوظائف في زمان الشكّ حتّى في الأُصول المحرزة، فإنّ مفادها البناء على الإحراز، لاالإحراز الذي في الطرق.

و ثانياً: أنّ مجرّد إثبات الأمارات الأحكامَ الواقعيّة لايوجب حكومتها عليها؛ لعدم انطباق ضابطة الحكومة على ذلك كما لايخفى، وسيأتي في محلّه. نعم بعض أدلّة الأُصول حاكمة على أدلّة الشرائط، كأصالة الطهارة، فإنّ مفادها توسعة دائرة الشرطيّة.

الثالث: أنّ بيان كون الدليل حاكماً على نفسه يمكن أن يكون بوجه آخر، وهو: أنّ أدلّة اعتبار الخبر لمّا كانت مثبتة لموضوع نفسها، تكون حاكمة على نفسها؛ ضرورة حكومة قوله: «أخبرَ العادل» على قوله: «صدّق خبر العادل»، مثل حكومة قوله: «زيد عالم» على قوله: «أكرم العالم»، فما يكون مفاده تحقّق خبرالعادل، يكون حاكماً على مايكون مفاده تصديقه، والفرض أنّ دليل الاعتبار متكفّل لكلا الأمرين، فيكون حاكماً على نفسه ولايخفى أنّه على هذا التقرير يكون هذا الوجه تقريراً آخر للإشكال الأوّل، لاالثاني.

والمظنون أنّ الفاضل المقرِّر قد خلط في تقريره، والشاهد عليه أنّه في ذيل كلامه ـ الذي تصدّى لبيان الفرق بين حكومة الأصل السببي والمسبّبي، وبين مانحن فيه قال: إنّ الحكومة في باب الأصل السببي والمسبّبي

تقتضي إخراجَ الأصل المسبّبي عن تحت قوله: (**لاتنقض بالشكّ**)، وحكومة دليل الاعتبار فيما نحن فيه تقتضي إدخال فرد في دليل الاعتبار، فإنّ وجوب تصديق الشيخ في إخباره عن المفيد يقتضي وجوب تصديق المفيد في إخباره عن الصدوق، فوجوب تصديق الشيخ يُدخل فرداً تحت عموم وجوب التصديق، بحيث لولاه لما كان داخلاً فيه (١) انتهى. فإنّه صريح فيما ذكرنا.

فتحصّل من ذلك: انّ حكومة دليل الاعتبار على نفسه إنّما هي باعتبار تحقّق موضوعه بنفسه، لاباعتبار إثبات الحكم كما أفاد أوّلاً.

الرابع: انّ ماأفاد ـ من انّ طريق حلّ الإشكالين وإن كان واحداً، وهو انحلال القضيّة إلى القضايا، إلاّ انّ حلّ الثاني باعتبار أوّل السلسلة ـ فيه من الخلط مالايخفى.

فإنّ قول الراوي عن الإمام عليه السلام ـ على فرض ثبوته ـ وإن كان ذا أثر غير وجوب التصديق، لكن وجوب تصديقه يتوقّف على ثبوته، وهو يتوقّف على وجوب التصديق، فلا يمكن حلّ الإشكال باعتبار أوّل السلسلة؛ لعدم الموضوع لدليل وجوب التصديق، فلابدّ من حلّ كلا الإشكالين باعتبار آخِر السلسلة ـ وهو خبر الشيخ المحرَز بالوجدان ـ دفعاً للدور المستحيل.

---

(١) فوائدالأصول ٣: ١٨٤.

آية النفر

قوله : ومنها : آية النفر[(١)] **إلخ** [(٢)] .

قد تصدّى بعض اعاظم العصر ـ رحمه اللّه ـ لتقريب الاستدلال بها بما زعم أنّه يندفع به ماأُورد على الاستدلال بها ، فقال مامحصّله : إنّ الاستدلال يتركّب من أُمور :

الأوّل : أنّ كلمة «لعلّ» ـ مهما تستعمل ـ تدلّ على أنّ ما يتلوها يكون من العلل الغائيّة لما قبلها ، سواء في ذلك التكوينيّات والتشريعيّات ، والأفعال الاختياريّة وغيرها ، فإذا كان مايتلوها من الأفعال الاختياريّة التي تصلح لأن يتعلّق بها الإرادة الآمريّة ، كان ـ لامحالة ـ بحكم ماقبلها في الوجوب والاستحباب .

و بالجملة : لاإشكال في استفادة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب علّته الغائيّة . وفي الآية جُعل التحذّر علّة غائيّة للإنذار ، ولمّا كان الإنذار واجباً كان التحذّر واجباً .

الثاني : أنّ المراد من الجموع التي في الآية هي الجموع الاستغراقيّة ، لاالمجموعيّة ؛ لوضوح أنّ المكلّف بالتفقّه هو كلّ فرد فرد من النافرين أو المتخلّفين على التفسيرين ، فالمراد أن يتفقّه كلّ فرد منهم ، ويُنذر كلّ واحد

(١) التوبة : ١٢٢ .

(٢) الكفاية ٢ : ٩٢ .

منهم، ويتحذّر كلّ واحد منهم.

الثالث: المراد من التحذّر هو التحذّر العمليّ، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر وتصديق قوله، والجري على مايقتضيه من الحركة والسكون، وليس المراد الحذر عند حصول العلم من قول المنذر، بل مقتضى الإطلاق والعموم الاستغراقي في قوله: ﴿**لِيُنذِرُوا**﴾ هو وجوب الحذر مطلقاً، حصل العلم من قول المنذر أو لم يحصل، غايته أنّه يجب تقييد إطلاقه بما إذا كان المنذر عدلاً.

و بعد العلم بهذه الأُمور لااظنّ ان يشكّ احد في دلالتها على حجّيّة الخبر الواحد. وبما ذكرنا من التقريب يمكن دفع جميع ماذكر من الإشكالات على التمسّك بها، انتهى. ثمّ تصدّى لبيان الإشكالات ودفعها[1].

اقول: يرد عليه: اوّلاً: انّ ماادّعى ـ من انّ مابعد كلمة «لعلّ» يكون علّة غائيّة لما قبلها في جميع موارد استعمالاتها ـ ممنوع، كما يظهر من تتبّع موارد استعمالاتها، كما انّ في قوله تعالى: ﴿**فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفسَكَ عَلى آثارِهِم إِنْ لم يُؤمِنُوا بِهذا الحَديثِ أَسَفاً**﴾[2] لم يكن بُخوع نفسه الشريفة علّة غائيّة لعدم إيمانهم، ومعلوم انّ الجملة الشرطيّة في حكم التقدّم على جزائها. ولكن الخطب سهل بعد كون مانحن فيه من قبيل ماافاده رحمه اللّه.

و ثانياً: انّ دعوى كون التحذّر واجباً ـ لكونه غاية للإنذار الواجب[3] ـ

(١) فوائد الأصول ٣: ١٨٥ـ١٨٧.

(٢) الكهف: ٦. باخع نفسك: اي قاتلها ومهلكها. التبيان ٧: ٨.

(٣) فرائدالأصول: ٧٨ سطر ١٨ ـ ٢٠.

ممنوعة، فإنّ غاية مايقال في وجه وجوبه هو كونه غاية للنَّفْر المستفاد وجوبه من لولا التحضيضيّة الظاهرة في الوجوب.

وفيه: أنّ قوله تعالى ـ قبل ذلك ـ: ﴿وَماكانَ المُؤمنونَ لِينفروا كافّة﴾[1] منع عن النفر العموميّ، أي لايسوغ لهم النفر جميعاً، وإبقاء رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وآله ـ وحده، كما هو منقول في تفسيرها[2] وبعد هذا المنع قال: ﴿فلولا نَفَرَ من كلِ فِرقةٍ منهم طائفةٌ﴾، فتكون الآية بصدد المنع عن النفر العموميّ، لاإيجاب نفر طائفة من المؤمنين.

فيصير محصّل مفادها ـ والعلم عنداللّه ـ: أنّه لايسوغ للمؤمنين أن ينفروا جميعاً، فينفرد رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه وآله ـ فَلِمَ لايكون نَفْرهم بطريق التفرقة، وبقاء طائفة، ونفر طائفة أُخرى؟ فيتوجّه الحثّ المستفاد من كلمة «لولا» التحضيضيّة إلى لزوم التجزئة وعدم النَّفْر العموميّ، لاإلى نَفْر طائفة للتفقّه [3].

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) مجمع البيان ٥: ٨٣ سطر ٢١.

(٣) ودعوى أنّ ذلك مخالف لظاهر الآية، فلوكان المراد ماذكر لاكتفى بالآية الأولى، فذكر قوله: (فَلَولا نَفَرَ) لإيجاب النَّفْر للتفقّه. هذا مع أنّ ظاهر قوله: (و ماكان المؤمِنونَ) ليس نهياً، بل إخبار عن عدم إمكان النفر العمومي؛ لاختلال النظام به.

ممنوعة: بأنّ عدم الاكتفاء بالجملة الأُولى لعلّه لدفع ماينقدح في الأذهان: من أنّ عدم نَفر الجميع يوجب بقاء سائر الطوائف في الجهالة، فقال ـ تعالى ـ ماقال، فليست الآية في مقام بيان وجوب النفر.

و قوله: (وَ ماكانَ المؤمِنونَ) إخبار في مقام الإنشاء، ولو بقرينة شأن نزول الآية، كما قال

و ثالثاً: انّ مـا ادّعى ـ من انّ المـراد من الحـذر هـو الحـذر العمليّ، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر ـ في محلّ المنع، بل الظاهر من الآية الشريفة انّ المنذرين لينذروا قومهم بالموعظة، والإيعاد بعذاب اللّه وشدّة بأسه، حتّى يخافوا من عقابه وعذابه، فإذا خافوا يعملون بوظائفهم الشرعيّة، وليست الآية في مقام بيان وجوب التحذّر، حتّى يقال: إنّه تحذّر عمليّ، بل الظاهر انّ المقصود حصول التحذّر القلبيّ والخوف والخشية للناس حتّى يقوموا بوظائفهم.

ولايلزم ان يكون المنذر عادلاً، بل قد يكون تاثير كلام غيره أكثر منه بمراتب؛ لحسن بيانه، وقوّة إفهامه، ونفوذ كلامه.

وبالجملة: بين مضمون الآية الشريفة والدلالة على حجّيّة الخبر الواحد، بونٌ بعيد.

و رابعاً: لوسلّمنا جميع ذلك، فليس للآية إطلاق من هذه الجهة، فإنّها ليست في مقام بيان وجوب التحذّر، بل فيها إهمال من هذه الحيثيّة. ومجرّد كون الجموع استغراقيّة لايوجب رفع الإهمال، فإنّ الإطلاق من أحوال الفرد، وأيّ ربط بين استغراقيّة الجمع والإطلاق الفردي؟!

المفسّرون [1]، وليس المراد الإخبار بامر واضح لم يختلج ببال احد خلافه، إلاّ ان يحمل على كونه مقدّمة لقوله: (فَلَولا نَفر)، وهو خلاف الظاهر، بل ليس المراد بالنهي عن النفر إلاّ في مورد شان نزول الآية، وإلاّ فعدم إمكان نَفْر جميع النّاس في جميع الادوار واضح لايحتاج إلى النهي. [منه قدس سره]

(١) مجمع البيان ٥: ٨٣ سطر ٢١.

و العجب منه ـ قدّس سرّه ـ حيث قال في جواب هذا الإشكال بهذه العبارة: وأنت خبير بأنّه [بعد] ماعرفت من انّ المراد من الجمع هو العامّ الاستغراقيّ، لايبقى موقع لهذا الإشكال، فإنّه أيّ إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآية بالنسبة إلى حالتَيْ حصول العلم من قول المنذر وعدمه[1]؟! انتهى.

و هو كما ترى في كمال السقوط، وليته بيّن الربط بين الجمع الاستغراقّي والإطلاق الفرديّ.

و خامساً: انّ المستفادَ من بعض الروايات الواردة في تفسير الآية[2] تطبيقُها على النفر لأجل تحصيل العلم بإمامة بعض الأئمّة عليهم السلام بعد وفاة بعض منهم، وإخبارهم قومهم بها، ومعلوم انّ خبر الثقة لايعتمد عليه في الأُصول الاعتقاديّة، بل لابدّ من العلم فيها، وهذا أيضاً يشهد بعدم إطلاقٍ لها كما مرّ.

الاستدلال بالأخبار على حجية خبر الواحد

قوله: في الأخبار ...[3].

أقول: مااستدلّوا بها من الأخبار[4] على حجّيّة الخبر الواحد ـ مع كثرتها

(١) فوائد الأصول ٣: ١٨٧.

(٢) الكافي ١: ٣٧٨ـ ٣٨٠/ ١ـ٣ باب مايجب على الناس عند مضيّ الإمام.

(٣) الكفاية ٢: ٩٧.

(٤) الوسائل ١٨: ٥٢ـ ٧٥ باب ٨ من أبواب صفات القاضي، و١٨: ٩٨ـ١١١ باب ١١ من أبواب صفات القاضي.

وتواترها إجمالاً ـ لاتدلّ على جعل الحجّيّة والطريقيّة والوسطيّة في الإثبات للخبر الواحد[1] نعم يظهر من مجموعها انّ حجّيّته كانت مفروغاً عنها بين الراوي والمرويّ عنه.

و مدّعي القطع بانّ الشارع لم يكن في مقام تاسيس الحجّية للخبر في مقابل بناء العقلاء بل كان النبيّ ـ صلى اللّه عليه وآله ـ والأئمّة ـ عليهم السلام ـ يتعاملون معه معاملة سائر العقلاء، ويعملون به عملهم ليس بمجازف.

و لمّا كان بناء العقلاء على العمل به مسلّماً مرتكزاً في اذهانهم، كانت الأدلّة [المستدلّ بها] على حجّيّته من الكتاب والسُّنّة ـ على فرض دلالتها ـ محمولة على الأمر العقلائي والإمضاء لطريقتهم، لاعلى تاسيس الحجّيّة وجعل الطريقية والمحرزيّة والكاشفية، كما تَموربه الألسُن مَوْراً.

و امّا ماافاد المحقّق الخراساني ـ رحمه اللّه ـ وتبعه شيخنا الأُستاذ[2] ـ طاب ثراه ـ من انّ الأخبارَ الدالّة على حجّيّة الخبر متواترةٌ إجمالاً، فيؤخذ باخصّها مضموناً، ويُتعدّى ببركته إلى الأعمّ منه[3].

فالظاهر انّه ـ بعد تسليم التواتر ـ مجرّد فرض، وإلاّ فلا اظنّ أن يكون في

(١) لكن لو لم يستلزم منها وجوب العمل او جعل الحجّيّة وامثالها، يشكل التمسّك بها لكشف حال السيرة؛ لعدمِ الكشف القطعي، وهو واضح، وعدم كون ذلك حكماً عملياً، فلا معنى للتعبّد به.
و كيف كان، فالخطب سهل بعد إحراز بناء العقلاء في محيط الاحتجاج بالعمل بكلّ خبر من الثقة. ومع إنكار بنائهم فالرّواية تدلّ على التشريع ولزوم العمل على قوله، وماذكرنا ـ من عدم الدلالة على التاسيس ـ لأجل إحراز بناء العقلاء، فتدبّر. [منه قدس سره]

(٢) درر الفوائد ٢ : ٥٧.

(٣) الكفاية ٢ : ٩٧.

الأخبار مـا يكون جامعاً لشرائط الحجّيّة، ودالاً على حجّيّة الخبر مطلقاً(١).

(١) بل القدر المتيقّن هو الإخبار بلا واسطة، مع كـون الراوي من الفقهاء؛ اضراب زرارة ومحمّد ابن مسلم وابي بصير. ومعلوم انّه لم يصل إلينا خبر كـذائي؛ حتّى يتمسك به لإثبات الحجّيّة المطلقة.

لكن هاهنا وجه آخر لإثبات حجّيّة مطلق خبر الثقة: وهو انّه لاإشكال في بناء العقلاء في الجملة، فحينئذٍ إن ثبت بناؤهم في مقام الاحتجاج على العمل بمطلق خبر الثقة ـ كما هو الظاهر ـ فهو، وإلاّ فالقدر المتيقّن من بنائهم هو العمل على الخبر العالي السند إذا كان جميع رواته مزكّىً بتزكية جمع من العدول، وفي الروايات مايكون بهذا الوصف، مع دلالته على حجّيّة مطلق خبر الثقة، كصحيحة احمد بن إسحاق؛ حيث روى محمد بن يعقوب عن محمد بن عبدالله الحميري ومحمد بن يحيى جميعاً عن عبدالله بن جعفر الحميري عن احمد بن اسحاق عن ابي الحسن قال: (سالته، وقلت: مَن أعامل، و عمّن آخذ، وقولَ مَنْ اقبل؟ فقال: العُمَري ثقتي، فما ادى إليك عنّي فعنّي يؤدّي، وماقال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له واطع؛ فإنّه الثّقة المامون) (أ)، ونحوه صحيحتهُ الأُخرى، وسندها مع علوه [فإنَّ] رواتها من المشايخ العظام، ممّن لاغمز في واحد منهم من أحد، فلا إشكال في بناء العقلاء على العمل بمثلها.

و بمقتضى تعليلها نتعدّى إلى كلّ خبر ثقة مامون. والإشكال ـ بانّ من المحتمل انّ لوثاقة مثل العمري وابنه دخالة في القبول، ولايمكن التعدّي إلى مطلق الثقة ـ مردود، فإنّ الظاهر من التعليل انّ لزوم القبول إنّما هو لاجل الوثاقة والمامونيّة، لاوثاقة خاصّة ومرتبة كاملة لها، كما انّ المستفاد من قوله: «لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر» انّ مجرد الإسكار كافٍ، لاإسكار خاصّ نحو إسكار الخمر.

و امثال هذه الروايات وإن لم تدل على جعل الحجيّة (ب) او تتميم الكشف كما يدعى (ج) لكن تدلّ على كون العمل بقول مطلق الثقة المامون كان معروفاً في تلك الازمنة، وجائزاً من قبل الشرع. [منه قدس سره].

(أ) الكافي ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٠ / ١ باب في تسمية من رآه عليه السلام، الوسائل ١٨: ٩٩ ـ ١٠٠ / ٤ باب ١١ من ابواب صفات القاضي.

(ب) الكفاية ٢: ٤٤.

(ج) فوائد الأصول ٣: ١٧، ١٠٨.

بل لنا منع التواتر ؛ لأنّ الأخبار ـ مع كثرتها ـ تكون منقولة عن عدّة كتب لاتبلغ مرتبة التواتر ، فلا يكون في تمام الطبقات تواتر .

و أمّا الاكتفاء بنفس التواتر الإجمالي لإثبات مطلق خبر الثقة كما يظهر من بعض المحقّقين على مافي تقريرات بحثه [1] فهو كما ترى .

الاستدلال بسيرة العقلاء على حجية الخبر الواحد

قوله : دعوى استقرار سيرة العقلاء[2] .

وهذه هي عمدة مافي الباب ، وقد تقدّم منّا أنّ الآيات الناهية عن العمل بغير العلم اوالعمل بالظنّ [3] لاتصلح للرادعيّة ، لالما أفاده المحقّق الخراساني ـ رحمه اللّه ـ من لزوم الدور[4] فإنه مخدوش كما ذكرنا عند استدلال النافين للحجّيّة بالآيات فراجع ، بل لأنّها لمّا كانت من قبيل القضايا الحقيقيّة تكون شاملة لنفسها ، وهي تكون بحسب الدلالة غير علميّة ، بل ظنّيّة ، فيلزم من التمسّك بها عدمُ جواز التمسّك بها ؛ لرادعيّتها لنفسها ، وهو باطل بالضرورة .

إن قلت : مايلزم منه المحال هو شمولها لنفسها ، فلا تشملها ، فيتمّ رادعيّتها لغيرها بلا محذور .

قلت : لاشكّ في أنّ هذه الآيات الظاهرة في المنع عن العمل بغير العلم

(١) نهاية الافكار ـ القسم الأوّل من الجزء الثالث : ١٣٦ سطر ٢ ـ ٦ .

(٢) الكفاية ٢ : ٩٨ .

(٣) الإسراء : ٣٦ ، النجم : ٢٣ و٢٨ .

(٤) الكفاية ٢ : ٩٩ .

إنّما افادها المتكلّم بها لأجل الإفادة والإفهام، فلا بدّ وان تكون ظواهرها ـ مع كونها غير مفيدة للعلم ـ قابلة للإفادة والإفهام، فتكون هذه الظواهر بين المتكلّمْ والمخاطب مفروغة الحجّيّة، ولاتكون حجّيّتها إلاّ للسيرة العقلائية على الأخذ بالظواهر، والمتكلّم ـ جلّ وعلا ـ اتّكل على هذه السيرة العقلائية، لاعلى أنّ هذا الكلام لايشمل نفسه لأجل لزوم المحال، فإنّه خارج عن المُتفاهَم العُرفي والطريقة العقلائيّة في الإفادة والإفهام، فإذا كان الاتّكال في الإفهام على السيرة مع عدم إفادة العلم، يعلم بإلقاء الخصوصيّة انّ الآية غير رادعة لما قامت به السيرة العقلائيّة، سواء كانت من قبيل الظواهر، أو من قبيل خبر الثقة.

وبالجملة: لاتصلح تلك الآيات للرادعيّة.

ثمّ إنّ هاهنا كلاماً من بعض أعاظم العصر رحمه اللّه ـ على مافي تقريرات بحثه ـ: وهو أنّه لايحتاج في اعتبار الطريقة العقلائيّة إلى إمضاء صاحب الشرع لها والتصريح باعتبارها، بل يكفي عدم الردع عنها، فإنّ عدم الردع عنها مع التمكن منه، يلازم الرضا بها وإن لم يصرّح بالإمضاء.

نعم، لايبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات؛ لأنّها من الأُمور الاعتباريّة التي يتوقّف صحتها على اعتبارها، ولو كان المعتبِر غير الشارع فلابدّ من إمضاء ذلك ولو بالعموم والإطلاق.

و تظهر الثمرة في المعاملات المستحدَثة التي لم تكن في زمان الشارع، كالمعاملات المعروفة في هذا الزمان بـ (البيمة) فإنّها إذا لم تندرج في عموم

﴿احلّ الله﴾ [1] و﴿اوفوا بالعقود﴾ [2] ونحو ذلك، فلا يجوز ترتيب آثار الصحّة عليها[3] انتهى.

و فيه: انّ احتياج المعاملات إلى التصريح بالإمضاء ـ لكونها من الأمور الاعتباريّة ـ ممنوع، فإنّ اعتباريّتها لاتلازم احتياجها إليه، فنفس عدم ردع الشارع يكفي في صحّتها ونفوذها، فالمعاملة النافذة عند العقلاء لو لم تكن نافذة لدى الشرع، لابدّ من الردع عنها ويكفي في النفوذ عدم ردعه.

نعم لايكفي الرضا من المتعاملين لصحّة المعاملة، بل لابدّ فيها من الإنشاء، وهو اجنبيّ عمّا نحن فيه، ولعلّه ـ قدّس سرّه ـ قايس بينهما.

و امّا ماافاده: ـ رحمه الله ـ في المقام ـ بعد اعترافه بانّه من المحتمل قريباً رجوعُ سيرة المسلمين في الأمور الغير التوقيفيّة التي كانت تنالها يد العُرف والعُقلاء قبل الشارع، إلى طريقة العقلاء ـ بانّ ذلك لايضرّ بالاستدلال بها؛ لكشفها عن رضا الشارع كما تكشف عنه طريقة العقلاء، غاية الأمر انّه في مورد اجتماعهما يكونان من قبيل تعدّد الدليل على أمر واحد، فتكون سيرة المسلمين من جملة الأدلّة، كما تكون طريقة العقلاء كذلك [4].

ففيه مالايخفى؛ فإن سيرة المسلمين إذا رجعت إلى طريقة العقلاء لاتكون دليلاً مستقلاً، بل الدليل هو طريقة العقلاء فقط، وإنّما تصير سيرة

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) المائدة: ١.

(٣) فوائد الأصول ٣: ١٩٣.

(٤) فوائد الأصول ٣: ١٩٤.

المسلمين دليلاً لو قامت بما انّهم مسلمون، لابما انّهم عقلاء كما في المقام.

وبالجملة: لاتنعقد سيرة المسلمين بما هم مسلمون مع رجوعها إلى طريقة العقلاء، فلا معنى لكونها دليلاً كاشفاًفي مقابلها، وهذا واضح.

الفرق بين الانسداد الكبير والصغير

قوله: احدها[1]: انّه يعلم إجمالاً ... [2].

اقول: هذا الدليل العقلي هو دليل الانسداد الصغير. و ضابط الفرق بين الانسدادين: انّ المقدّمات المرتّبة في الانسداد إذا انتهت إلى حجيّة مطلق الظنّ ـ بناءً على الكشف أو الحكومة ـ من أيّ طريق كان، من غير كونه مقيّداً

(١) إني قد تركت البحث في هذه الدورة عن الادلة العقلية مطلقاً؛ لقلّة فائدتها، مع طول مباحثها.

و المرجوّ من طلّاب العلم وعلماء الأصول ـ ايدهم الله ـ ان يضنّوا على اوقاتهم واعمارهم الشريفة، ويتركوا مالافائدة فقهيّة فيه من المباحث، ويصرفوا همّهم العالي في المباحث المفيدة الناتجة.

و لايتوهم متوهم: انّ في تلك المباحث فوائد علميّة، فإنّ ذلك فاسد؛ ضرورة انّ علم الأصول علم آلي لاستنتاج الفقه، فإذا لم يترتب عليه هذه النتيجة فأيّة فائدة علمية فيه؟! والعلم مايكشف لك حقيقة من الحقائق ـ دينيّة او دنياوية ـ وإلاّ فالاشتغال به اشتغال بما لايعني والله ولي التوفيق. جمادى الأولى ١٣٧٤. [منه قدس سره]

(٢) الكفاية ٢: ١٠٠.

بحصوله من طريق خاصّ، فهو الانسداد الكبير، وإذا انتهت إلى حجّيّته إذا حصل من طريق خاصّ او أمارة مخصوصة، او تنتهي إلى حجّيّة الظنّ المطلق بصدور الرواية، أوجهة أُخرى من الجهات، ولايكون نطاقه وسيعاً إلى غيرها، فهو الانسداد الصغير.

و معلوم أن المنشأ في هذا الافتراق هو المقدّمة الأولى من دليل الانسداد، فإنّ العلم الإجمالي إذا كانت دائرته وسيعة، بحيث يشمل نطاقه جميع المشتَبِهات، من الأخبار، والأمارات الظنّية، وغيرهما، فلابدّ وان ينتهي ـ مع ضمّ سائر المقدّمات ـ إلى حجّيّة مطلق الظنّ بناءً على الكشف أو الحكومة.

و أمّا إذا كانت دائرته ضيّقة ـ محصورة في الأخبار خاصّة، أو في الشهرات، أو الإجماعات المنقولة ـ فلابدّ وان ينتهي إلى حجّيّة الظنّ من طريق خاصّ من المذكورات، أو الظنّ بالصدور فقط.

إذا عرفت ذلك فقد ادّعى المستدلّ: بانّ العلم الإجمالي حاصل بصدور الأخبار الكثيرة المتضمّنة للأحكام الإلهيّة الوافية بالفقه؛ بحيث ينحلّ العلم الإجمالي بسائر المشتَبِهات في دائرة الأخبار، وبعد انضمام سائر المقدّمات يصير الدليل منتهياً إلى حجّيّة الظنّ بصدور الأخبار، وهذا هو الانسداد الصغير.

نقل كلام بعض الأعاظم ووجوه النظر فيه

و بما ذكرناه من الضابط يعلم مافي كلام بعض أعاظم العصر على مافي تقريرات بحثه، فإنّه ـ بعد الاعتراف بانّ هذا الدليل هو ترتيب الانسداد الصغير

في خصوص الأخبار ـ تصدّى لبيان المراد من الانسداد الصغير والفرق بينه وبين الكبير، فقال ماملخّصه:

إنّ استفادة الحكم الشرعي من الخبر تتوقّف على العلم بالصدور وجهته والظهور وحجّيّته، فإنْ قام الدليل بالخصوص على كلّ واحد منها فهو، وإن لم يقُم على شيء منها ـ وانسدّ طريق إثباتها ـ فلا بدّ من جريان الانسداد لإثبات حجّيّة مطلق الظنّ بالحكم الشرعي. وقد جرى الاصطلاح على التعبير عن ذلك بالانسداد الكبير.

وإن قام الدليل على بعض جهات الرواية دون بعض، كما لو فرض قيام الدليل على الصدور وجهته وإرادة الظهور، ولكن لم يمكن تشخيص الظهور، وتوقّف على الرجوع إلى اللغوي في تشخيصه، ولم يقم دليل بالخصوص على اعتبار قوله، فلا بدّ من جريان مقدّمات الانسداد في خصوص معاني الألفاظ، لاستنتاج حجّيّة الظنّ من قوله في معنى اللفظ، وإن لم يحصل بالحكم الشرعي. وقد جرى الاصطلاح على التعبير عن ذلك بالانسداد الصغير.

وحاصل الفرق بينهما: هو أن مقدّمات الانسداد الكبير إنّما تجري في نفس الأحكام ليستنتج منها حجّيّة مطلق الظنّ فيها، وأمّا مقدّمات الانسداد الصغير إنّما تجري في بعض مايتوقّف عليه استنباط الحكم من الرواية في إحدى الجهات الأربع المتقدّمة؛ ليستنتج منها حجّيّة مطلق الظنّ في خصوص الجهة التي انسدّ باب العلم فيها.

ثمّ أطال الكلام في صحّة جريان مقدّمات الصغير مطلقاً، أو عدمه

مطلقاً، أو التفصيل، واختار التفصيل: بانّ بعض هذه الجهات ممّا يتوقّف عليها العلم بأصل الحكم كالصدور، فإنّه لولا إثباته لايكاد يحصل العلم بالحكم، ففيه تجري مقدّمات الانسداد الكبير، وبعضها ممّا يتوقّف عليها العلم بتشخيص الحكم وتعيُّنه إذا كان الإجمال في ناحية الموضوع أو المتعلّق، كالصعيد المردّد بين كونه التراب أو مطلقَ وجه الأرض، والجهل بمعناه لايغيّر العلم بأصل الحكم؛ لأنّ المكلّف يعلم بأنّه مكلَّف بما تضمّنتْه الآية من الحكم، ففيه تجري مقدّمات الانسداد الصغير لحجّيّة مطلق الظنّ بالجهة التي انسدّ باب العلم فيها انتهى[1].

وفيه أوّلاً: أنه يظهر من صدر كلامه انّ هذا الدليل العقلي هو ترتيب مقدّمات الانسداد الصغير في خصوص الأخبار، ويظهر ممّا بعده أنه مع عدم قيام الدليل الخاصّ بإثبات أصل الصدور تجري مقدّمات الانسداد الكبير، كما أنّه يظهر من تفصيله وتوضيحه انّ هذا الدليل العقلي يرجع إلى الانسداد الكبير. وبالجملة: كلامه في المقام لايخلو من تهافت صدراً وذيلاً.

وثانياً: انّ الضابط الذي أفاده في الافتراق بين الانسدادين ـ من انّ مقدّمات الانسداد الكبير إنّما تجري في نفس الأحكام ليستنتج منها حجّيّة مطلق الظنّ فيها، وأمّا مقدّمات الصغير تجري في بعض مايتوقّف عليه استنباط الحكم من الرواية من إحدى الجهات الأربع ليستنتج منها حجّيّة مطلق الظنّ في خصوص الجهة التي انسدّ باب العلم فيها ـ يُنافي تفصيله الآتي من الافتراق بين

(١) فوائد الأصول ٣: ١٩٦ ومابعدها.

هذه الجهات، وأنّ مع عدم الدليل على أصل الصدور لابدّ من ترتيب مقدّمات الكبير، فإنّ ترتيب المقدّمات في أصل الصدور ينتهي إلى حجّيّة الظنّ بالصدور، لاحجّيّته بالنسبة إلى الأحكام مطلقاً، فلا ينطبق الضابط عليه.

فتحصّل من جميع ذلك: انّ الضابط هو الذي ذكرنا، وانّ في كلامه ـ قدّس سرّه ـ اختلاطاً وتهافتاً، فراجع كلامه.

ثم إنّه ـ قدس سره ـ أطال الكلام في تقرير الدليل العقلي وجوابه وفي كلامه مواقع للنظر تظهر للمتأمّل فيه:

منها: ماأفاده في جواب «إن قلت» الثاني: انّ دعوى العلم الإجمالي في خصوص الأمارات الظنّيّة ليست ببعيدة؛ لأنّ من تراكم الظنون يحصل العلم الإجمالي، بخلاف تراكم الشكوك [1].

فإنّ فيه مالايخفى؛ لأنّ مبادئ حصول العلم غير مبادئ حصول الظنّ والشكّ، فلا يمكن حصول العلم من تراكم الظنون؛ أي كثرتها، وكثرة المظنونات، فلو فرض آلاف من الظنون بآلاف من الأحكام من المبادئ الظنّيّة، لايُعقل حصول علم واحد منها، وهذا واضح، ولعلّه خلط بين التراكم بحسب المراتب وبينه بحسب الموارد.

و منها: ماأفاده بقوله: وثانياً: سلّمنا انّ الأمارات الظنّيّة ليست من أطراف العلم الإجمالي، ولكن وجوب الأخذ بما في أيدينا من الأخبار إنّما هو لأجل ماتضمّنتها من الأحكام الواقعيّة، لابما هي هي، فالمتعيّن هو الأخذ بكلّ

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٠١.

مايظنّ أنّ مضمونه حكم الله الواقعي، لاخصوص مايظنّ بصدوره من الأخبار؛ لأنّ الأخذ بمظنون الصدور إنّما هو لاستلزامه الظنّ بالمضمون غالباً، ومقتضى ذلك هو اعتبار الظنّ بالحكم، سواء حصل من الظنّ بالصدور، أو من الشهرة والإجماع المنقول [1] انتهى.

فإنّ فيه مالايخفى أيضاً؛ لأنّ الأخذ بمظنون الصدور في دائرة الأخبار إنّما هو لأجل العلم الإجمالي مع ضمّ بقيّة المقدّمات، لالأجل كونه مستلزماً للظنّ بالمضمون؛ حتّى نتعدّى إلى الشهرة والإجماع المنقول، فمجرّد الظنّ بالمضمون لم يَصِرْ موجباً لوجوب الأخذ بما في أيدينا من الأخبار، بل العلم الإجمالي في دائرة الأخبار أدّى إلى ذلك، كما هو واضح.

ثمّ إنّه ـ قدّس سرّه ـ تصدّى لتقريب مقدّمات الانسداد الصغير بوجه آخر، وقال: إنّه سالم عمّا أورد على الوجه الأوّل [2] ولكنّه اعترف بعد أسطر: بأنّ الإشكال الثالث مشترك الورود بين التقريرين.

ثمّ بعد كلام آخر قال: لايخفى عليك أنّ ماذكرناه من التقريب وإن كان يسلم عن كثير من الإشكالات المتقدّمة، إلاّ أنّه يرد عليه ... إلخ، وهذا الإيراد هو الإيراد الثاني على التقريب الأوّل مع تغيير العبارة.

ثمّ أفاد في جواب «إن قلت» عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بتقريبين، وهو عين الإشكال الأوّل على التقرير الأوّل مع تقريب آخر.

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٠٥ ومابعدها.

و بالجملة: مع تصريحه بعدم ورود شيء من الإشكالات على التقريب الثاني، أورَد تدريجاً جميع الإشكالات المتوجّهة على الأوّل على الوجه الثاني أيضاً، وهذا لايخلو من غرابة.

ثمّ إنّه في كلامه موارد للأنظار لابدّ من التعرّض لها وإن يَطُل الكلام فنقول:

حاصل تقريبه في الوجه الثاني من التقريبين: هو أنّا نعلم بصدور غالب الأخبار التي في أيدينا، ولاإشكال في وجوب الأخذ بما صدر عنهم؛ بما أنّها احكام ظاهريّة في مقابل الأحكام الواقعيّة، فلا يرجع إلى الوجه الأوّل. وحيث لايمكن لنا تحصيل العلم بالأخبار الصادرة عنهم نتنزّل إلى الظنّ والأخذ بمظنون الصدور.

و لايرد عليه شيء من الإشكالات، فإنّ مبناها كان على أنّ وجوب العمل بالأخبار من باب تضمّنها الأحكام الواقعيّة، فيرد عليه: أن العلم الإجمالي بالأحكام لايختصّ بدائرة الأخبار، بل الأمارات الظنّيّة أيضاً من أطرافه، إلى آخر الإشكالات.

و أمّا هذا التقريب فمبنيّ على وجوب العمل بالأخبار لكونها أحكاماً ظاهريّة، فلا تكون سائر الأمارات التي لم يقم دليل على اعتبارها ـ من أطراف هذا العلم، فإنّها ليست أحكاماً ظاهريّة، فدائرة العلم الإجمالي تختصّ بالأخبار، ونتيجته الأخذُ بمظنون الصدور عند تعذُّر تحصيل العلم التفصيليّ، وعدمُ وجوب الاحتياط في الجميع، بل مقتضى العلم بصدور غالب الأخبار

هو انحلال العلم الإجمالي الكبير ؛ لأنّ ماصدر عنهم يكون بقدر المعلوم بالإجمال في دائرة الكبير [١] انتهى .

فتلخّص ممّا ذكره : أنّ العلم الإجمالي بالأحكام الظاهريّة ممّا يُنجّز العمل بالأخبار ، ولمّا كانت الأحكام الظاهرية الصادرة بمقدار الأحكام الواقعيّة فيحتمل انطباق الأحكام الواقعيّة عليها ، وبهذا ينحلّ العلم الإجمالي الكبير في دائرة العلم الإجمالي الصغير .

ميزان انحلال العلم الإجمالي الكبير في الصغير

أقول : ميزان انحلال العلم الإجمالي الكبير في العلم الإجمالي الصغير : هو أن يكون المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير أسبق من المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير ، ويكون المعلوم بالكبير قابلاً للانطباق على المعلوم بالصغير ، فإذا تحقّق الشرطان ينحلّ الكبير في الصغير ، ومع اختلال أحدهما لايتحقّق الانحلال .

مثلاً : لو فرضنا العلم الإجمالي بوقوع قطرة من الدم في أحد الإناءين في صدر النهار ، ثمّ حصل العلم بوقوع قطرة أُخرى ، إمّا في أحدهما أو في ثالث في آخر النهار ، لايكون هذا العلم الثاني منجّزاً لجميع الأطراف ، وينحلّ في الأوّل ؛ لأنّ العلم الأوّل قد تنجّز به الإناءان ، ولايعقل التنجيز فوق التنجيز ، فيصير الثالث من الشبهة البدْوية ، فينحلّ الثاني .

لكن لو فرضنا تقارن المعلومين أو تقدم المعلوم في دائرة الكبير على

---

(١) نفس المصدر السابق.

المعلوم في دائرة الصغير لاينحل العلم الكبير.

أما في المقارن: فلأن التنجيز في جميع الأطراف يكون في عرض واحد، فيكون التنجيز بالنسبة إلى أطراف الصغير مستنداً إلى كلا العلمين، وبالنسبة إلى الزائد مستنداً إلى الكبير، فلامانع من تأثير العلم في دائرة الكبير كما لايخفى.

وأما في صورة تقدم الكبير فهو أوضح؛ لأن العلم الإجمالي باعتبار المعلومين يكون له ثلاث صور، تقدم الصغير على الكبير وبالعكس وتقارنهما.

ففي الأُولى ينحل العلم في دائرة الكبير دون الباقيتين.

هذا كله مع مقارنة العلمين، وأما مع تقدم أحدهما على الآخر ففيه تفصيل، ولما كان مانحن فيه من قبيل الصورتين الأخيرتين فلامعنى للانحلال الكبير، فإنّ العلم الإجمالي بكون الأحكام الواقعيّة بين الأخبار وسائر الطرق الظنّيّة مقارن بحسب المعلوم والعلم مع العلم الإجمالي بصدور الأخبار من الأئمّة الأطهار عليهم السلام.

و من مواقع النظر فيه: أنّه قال: إنّ تقريب مقدّمات الانسداد على هذا الوجه الثاني يقرب ممّا أفاد صاحب الحاشية [1] وأخوه [2] في الانسداد وإن كان

---

(١) هداية المسترشدين: ٤٠٣ـ٤٠٤.

صاحب الحاشية: هو الإمام الشيخ محمّدتقي بن محمّد رحيم الأصفهاني، من قرية (ايران كيف) هاجر إلى العراق فحضر عند الوحيد البهبهاني والسيد بحرالعلوم وكاشف الغطاء وبعدها رجع إلى أصفهان واستقر فيها حتى وافاه الأجل في سنة ١٢٤٨هـ. له عدّة كتب أشهرها هداية المسترشدين. انظر هدية الأحباب: ٢٠٤، روضات الجنات ٢: ١٢٣، الكرام البررة ١: ٢١٧.

(٢) الفصول: ٢٧٧ سطر ٣٣ـ السطر الأخير.

←

فرق بينهما (١) وتصدّى لبيان الفرق بما لايرجع إلى محصّل، وظنّي أنه من قصور العبارة، فإنّ الفرق بينهما أظهر من أن يخفى على مثله؛ لأنّ ترتيب المقدّمات في المقام مبنيّ على الانسداد الصغير وانحلال العلم الكبير، ونتيجتها حجّيّة الأخبار المظنونة الصدور، ومبنى كلامهما على الانسداد الكبير وانحلال دائرة العلم الإجمالي بالواقع في مطلق الطرق، ونتيجتها حجّيّة مطلق الظنّ، سواء كان من الأخبار أو من طرق أُخرى غيرها، ولعلّ مراده ـ أيضاً ـ ذلك، فراجع.

ومنها: أنّه ـ قدّس سرّه ـ بعد أن تصدّى لإيراد إشكال على التقريب الثاني ممّا يقرب ثاني الإشكالات الواردة على التقريب الأوّل، من أنّ الأحكام الظاهريّة ليست في مقابل الأحكام الواقعيّة، بل هي طرق إليها، فيجب العمل على الأحكام الواقعيّة من أي طريق حصل العلم بها، ومع فقدانه نتنزّل إلى الظنّ بها، لا إلى الظنّ بالصدور، وأورد إشكالاً بقوله: «إن قلت» على ذلك بأنّ الواجب أوّلاً وبالذات وإن كان امتثال الأحكام الواقعيّة، لكنّ العلم بها ينحلّ في دائرة العلم بالأخبار الصادرة التي بمقدار المعلوم بالإجمال في دائرة

أخوه: هو الإمام الشيخ محمّدحسين بن محمّد رحيم الطهراني الأصفهاني الحائري، ولد في قرية(ايران كيف) تلقى اوليات العلوم في طهران، ثمّ انتقل إلى أصفهان واخذ عن اخيه الشيخ محمّدالتقي صاحب الحاشية، وبعدها هاجر إلى كربلاء وتقلد المرجعية فيها، له عدّة مؤلفات اشهرها الفصول الغروية، انتقل إلى جوار ربه سنة ١٢٥٤هـ ودفن في حمى سيدالشهداء عليه السلام. انظر الفوائد الرضوية: ٥٠١، الكرام البررة ١: ٣٩٠.

(١) فوائد الأُصول ٣: ٢٠٦.

الكبير .

وتصدّى لجوابه بقوله : «قلت» بوجهين :

أحدهما : مامحصّله : إنّ مجرّد العلم بصدور جملة من الأخبار لايقتضي ترتّب الأحكام عليها ، فإنّ الحكم الظاهري يتوقّف على العلم به موضوعاً وحكماً ، لابمعنى أن لاوجود واقعيّ له ، فإنّه ضروريّ البطلان ، بل بمعنى أنّ الآثار المرغوبة من الحكم الظاهري من تنجيز الواقع والعذر منه لاتترتّب عليه مع الجهل ، بل الأصول العقلائيّة أيضاً لاتجري مع الجهل بالصدور ، فما لم يعلم صدور الرواية تفصيلاً لاتجري فيها أصالة الظهور ، ولاأصالة الجهة ؛ لعدم العلم بظهور ماهو الصادر منها حتّى تجري فيها الأصول العقلائيّة ، فلا يمكن أن يترتّب على الصادر من الأخبار ماللحكم الظاهري من الآثار ، فيبقى العلم الإجمالي بالتكاليف الواقعيّة بين الأخبار والأمارات الظنّيّة على حاله ، ولابدّ من ترتيب مقدّمات الانسداد الكبير ، ولاأثر للظنّ بالصدور[1] انتهى .

و لايخفى مافيه ، فإنّ توقُّفَ جريانِ الأصول العقلائيّة على العلم التفصيلي بما هو الصادر ، ممنوعٌ أشدّ المنع ، فلو فرضنا العلم الإجمالي بصدور إحدى الروايتين ـ مثلاً ـ يتضمّن إحداهما وجوب إكرام العلماء ، والأخرى وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، وتركنا العمل بهما باحتمال إرادة خلاف الظاهر منهما ، أو احتمال عدم الجدّ في مضمونهما ، واعتذرنا بأنّ الأصول العقلائية ـ من أصالة الظهور وأصالة الجدّ ـ لاتجري في غير المعلوم بالتفصيل ؛

(١) نفس المصدر السابق .

لعدم العلم بظهور ماهو الصادر حتّى تجري فيه الأُصول العقلائية، لخرجنا عن طريقة العقلاء، ويكون هذا الاعتذار غير موجّه عندهم، كما انّ الأُصول جارية في الخبرين المتعارضين اللذين نعلم إجمالاً بكذب احدهما، وإنّما يكون تقديم احدهما على الآخر من باب تقديم الحجّة على الحجّة، وفي صورة عدم الترجيح والحكم بالتخيير تجري في كلّ منهما الأُصول العقلائيّة من اصالة الظهور والجهة، فعدم جريان الأُصول في أطراف المعلوم بالإجمال ممّا لاوجه له.

و بالجملة: لافرق في انحلال العلم الإجمالي الكبير بين العلم التفصيلي بالصادر بمقدار المعلوم بالإجمال من الأحكام وبين العلم الإجمالي به. نعم لو كان العلم الإجمالي في دائرة الصغير غير مقدّم على الكبير لم ينحلّ الكبير به، كما تقدّم.

ثمّ قال في الوجه الثاني مامحصّله: إنّه على فرض تسليم كون الإجمال غير مانع عن ترتّب الأحكام الظاهرية على ماصدر من الأخبار، لكن مجرّد ذلك لايكفي في انحلال الكبير، فإنّ تلك الأحكام الظاهرية التي فرض كونها بقدر المعلوم بالإجمال من الأحكام الواقعيّة لم تحرز بالوجدان، ولم يجب الاحتياط في جميع الأخبار؛ لثبوت الترخيص في غير المظنون، ومع هذا لايمكن الانحلال؛ لعدم كون الأحكام الظاهريّة في مظنون الصدور بمقدار الأحكام الواقعيّة في مجموع الأخبار والأمارات، فإنّ اقصى مايدّعى هو أنّ مجموع ماصدر عنهم ـ عليهم السلام ـ من الأحكام الظاهريّة بقدر التكاليف الواقعيّة، لاانّ مظنون الصدور بمقدارها، فالترخيص فيما عدا مظنون الصدور يوجب

نقصاً في الأحكام الظاهريّة، ويلزمه زيادة الأحكام الواقعية عن الظاهريّة التي يلزم الأخذ بها.

وبالجملة: أنّ الترخيص في ترك العمل ببعض الأخبار يوجب نقصاً في الأحكام الظاهرية؛ للعلم بأنّ بعض الأحكام الظاهرية يكون في الأخبار التي رخص في ترك العمل بها؛ لأنّ مظنون الصدور من الأخبار ليس بقدر التكاليف الواقعيّة، فلا يبقى مجال للانحلال.

إن قلت: الأخذ بمظنون الصدور إن كان من باب التبعيض في الاحتياط كان لعدم الانحلال وجه، وأمّا إن كان من باب أنّ الشارع جعل الظنّ بالصدور طريقاً إلى الأحكام الظاهريّة وما صدر من الأخبار، فلا محالة ينحلّ العلم الإجمالي؛ لأنّ الأحكام الظاهريّة التي فرضنا أنّها بقدر الأحكام الواقعيّة تكون محرزة ببركة حجّيّة الظنّ، فإنّ نتيجة جعل الشارع الظنّ بالصدور طريقاً إلى ماصدر هي أنّ ماعدا المظنون ليس ممّا صدر، واختصّ ماصدر بمظنون الصدور، والمفروض أنّ ماصدر بقدر الأحكام الواقعيّة، فينحلّ العلم الإجمالي.

قلت: هذا إذا تمّت المقدّمات ووصلت النوبة إلى أخذ النتيجة، فتكون النتيجة حجّيّة الظنّ وكونه طريقاً إلى ماصدر، ولكن المدّعى أنّه لاتصل النوبة إليه؛ لأنّ عمدة المقدّمات التي يتوقّف عليها أخذ النتيجة هو عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة من الأحكام الظاهريّة، وبعد بطلان هذه المقدّمة بجواز إهمال بعض الوقائع ـ وهو ماعدا المظنون ـ لاتصل النوبة إلى أخذ النتيجة، فينهدم

أساس الانحلال قبل أخذ النتيجة [١] انتهى كلامُه رُفع مقامُه.

و فيه **أوّلاً**: أنّ نتيجة الانسداد الصغير أو الكبير هو التبعيض في الاحتياط كما سيأتي[٢] لاحجّيّة الظنّ كشفاً أو حكومةً، ولم نعلم زيادة الأحكام الواقعيّة عمّا يجب الاحتياط فيه من الأطراف، فدعوى زيادتها عن المظنون لاينهدم بها أساس الانحلال. نعم لوادّعى زيادتها عمّا يجب الاحتياط فيه كان له وجه، لكنّها بمكان من المنع.

و **ثانياً**: أنّه ـ مع تسليم كون النتيجة حجّيّة الظنّ بالصدور، وتسليم كون الأحكام الواقعيّة زائدة عمّا ظُنّ صدوره ـ يكون العلم الإجمالي الكبير قاصراً عن تنجيز أطرافه، وهو عين الانحلال أو في حكمه؛ لأنّ المفروض أنّ الأحكام الواقعيّة ليست زائدة عمّا صدر، وماصدر إنّما هو بين المظنونات والمشكوكات والموهومات، والمظنونات واجبة العمل، والباقي مرخَّص فيه، ففي رتبة المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير يكون بعض أطرافها واجب العمل، وبعضها مرخّص فيه، ولايكون المعلوم بالكبير زائداً عنهما، فلا يمكن تنجيزه للأطراف الأُخر.

مثلاً: لو فرضنا العلم بنجاسة إناءين في خمسة، واحتملنا الزيادة، وعلمنا بنجاسة إناءين في ثلاثة منها واحتملنا التطبيق، وكان المعلوم بالعلم الثاني مقدّماً على المعلوم بالعلم الأوّل، مع مقارنة العلمين، أو تقدّم الثاني على الأوّل، يصير العلم الإجمالي الكبير منحلاً بواسطة الصغير؛ لأنّ تنجيز

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٠٩ ومابعدها.

(٢) انظر صفحة رقم: ٣٥٧ ومابعدها.

الصغير للأطراف ، لمّا كان مقدّماً على الكبير لم تصل النوبة إلى تنجيز الكبير لهذه الأطراف ، ولا يعقل التنجيز فوق التنجيز ، ولمّا احتملنا انطباق المعلوم بالكبير على المعلوم بالصغير يصير الكبير ـ لامحالة ـ منحلاً ، كما ذكرنا سابقاً .

و لو فرضنا أنّ بعض أطراف الصغير صار منجّزاً بمنجّز خاصّ ، و بعضها صار مرخَّصاً فيه بمرخِّصٍ ، وتكون الأطراف المنجَّزة أقلَّ عدداً من المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير ، لايصير العلم الإجمالي الكبير ـ الذي كان ساقطاً عن التأثير ـ مؤثّراً بواسطة كون المنجَّز في الصغير أقلّ عدداً من المعلوم بالعلم الكبير ؛ لأنّ المنجَّز وإن كان أقلّ ، لكنّه مع الأطراف المرخّص فيها بمقداره ، فإذا صار بعضُ الأطراف قبل تنجيز العلم جميعَ الأطراف منجَّزاً أو مرخَّصاً فيه ـ سواء كان التنجيز والترخيص مقدَّمين على العلم الإجمالي الكبير أو مقارنين معه ، ويكون كلاهما بمقدار المعلوم ، ويحتمل انطباق المعلوم عليه ـ يصير العلم لامحالة منحلاً ؛ لأنّ العلم بالتكليف الفعلي على جميع التقادير من أركان تنجيز العلم الإجمالي ، وهو في المقام مفقود ؛ لأنّ المعلوم إذا انطبق على المرخَّص فيه والمنجَّز التفصيلي ، لايكون التكليف فعلياً .

نعم لو فرض الترخيص في الزمان المتأخّر عن العلم الإجمالي يكون تنجيزه للأطراف الأخر بحاله ؛ لأنّ تنجيز جميع الأطراف بالعلم الإجمالي بعد تحقّقه لايسقط بواسطة الترخيص في بعضها للاضطرار أو الحرج ، على تفصيل يأتي في محلّه إن شاء الله[1] .

(١) انظر صفحة رقم : ٣٥٢ ـ ٣٥٣ .

وثالثاً: أنّ تسليمه في جواب «إن قلت» ـ بأنّه إذا تمّت المقدّمات، ووصلت النوبة إلى أخذ النتيجة، وصار الظنّ حجّة، ينحل العلم الإجمالي ـ في غير محلّه، فإنّه مع فرض العلم بكون الأحكام الواقعيّة زائدة عن مظنون الصدور ـ وإن كان الصادر بمقدارها ـ لامعنى لانطباقها عليه؛ لأنّ انطباق الأكثر على الأقلّ غير معقول، فدليل اعتبار الظنّ لايمكن أن يخصّص الأخبار الصادرة ـ التي بمقدار الأحكام الواقعيّة ـ بالمظنون الصدور الذي هو أقلّ منها.

ورابعاً: أنّ ماأفاده ـ من عدم وصول النوبة إلى أخذ النتيجة من جهة جواز إهمال بعض الوقائع، و هو ماعدا المظنون، فينهدم أساس الانحلال قبل اخذ النتيجة ـ ليس على ماينبغي؛ لأنّ جواز الإهمال ـ الذي هو من مقدّمات الانسداد الصغير ـ مع ضمّ باقي المقدّمات يكشف عن حجّيّة الظنّ من أوّل الأمر، لاأنّ المقدّمات موجبة لحجّيّته، فالمقدّمات هي الدليل الإنّي الكاشف عن جعل الشارع حجية الظنّ في موضوع الانسداد، لاأنّها موجبة لها؛ حتى تكون الحجّيّة متأخّرة عنها واقعاً، فينهدم أساس الانحلال قبل أخذ النتيجة، تأمّل.

في ماﺍستدل به على حجية مطلق الظن

قوله: الأوّل: أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه ... إلخ[1].

أقول: الفرق بين هذا الدليل وبين الدليل المعروف بالانسداد: هو أنّ هذا الوجه مركّب من صغرى هي أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنَّه مظنّةً للضرر، وكبرى هي أنّ الضرر المظنون واجب التحرّز عقلاً، ينتج: أنّ مخالفة المجتهد لما ظنَّه واجب التحرّز عقلاً.

و أمّا دليل الانسداد فهو مركّب [من] مقدّمات لاتشترك مع هذا الوجه في شيء منها، فكلّ من الوجهين يسلك مسلكاً غير مربوط بالآخر، وهما لايشتركان في شيء - إلاّ النتيجة - حتّى نحتاج إلى إبداء الفرق بينهما.

فما أفاده بعض أعاظم العصر قدّس سرّه - من أنّ الفرق بينهما في توقّف

---

(١) الكفاية ٢: ١٠٧.

أحدهما على انسداد باب العلم والعلميّ، بخلاف الآخر[١] الظاهر منه أنّ هذا مابه الافتراق بينهما بعد اشتراكهما في غيره ـ ليس في محلّه؛ لما عرفت من عدم الاشتراك بينهما أصلاً في شيء من المقدّمات.

لا يقال: لوجاز إهمالُ الوقائع المشتبهة، وترْكُ التعرّض لها بالرجوع إلى البراءة في جميع موارد الشكّ في التكليف، لم ينتج هذا الوجه، فإنتاجه يتوقّف على إبطال جواز الإهمال، وهو عين إحدى مقدّمات الانسداد.

فإنه يقال: لو صحت الكبرى والصغرى المأخوذتان في هذا الوجه، فهما تنتجان بلا احتياج إلى ضمّ هذه المقدّمة، فإنّ جواز الإهمال منافٍ للصغرى كما لايخفى.

ثمّ إنّ المحقق المعاصر ـ رحمه اللّه ـ قد أطال الكلام في هذا الوجه، ونحن لانذكر كلامه بطوله، ولكن ننبّه على مَحالِّ أنظارٍ فيه، والطالب يرجع إلى تقريرات بحثه:

قوله ـ قدّس سرّه ـ في المقام: فهي ممّا لاينبغي التأمّل والإشكال فيها ... إلخ[٢].

بل للتأمّل والإشكال فيها مجال واسع، فإنّ الإنسان ـ بل كلّ حيوان ـ وإن يدفع الضرر عن نفسه بمقتضى جبِلّته وقوّته الدافعة عن مضارّه، ولكنّ حكمه العقلي بقبح الإقدام على مافيه مظنّة الضرر ـ بحيث يستكشف منه حكماً

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١٤.

(٢) نفس المصدر السابق.

شرعيّاً لو التزمنا بالملازمة ـ فلا، فهذه جبلّة حيوانيّة مشتركة بين الحيوانات.

قوله: لايكاد يتحقّق الشكّ ... إلخ[١].

بل قد يتحقّق الشكّ ولو قلنا بأنّ البيان هو البيان الواصل، فإنّه قد يشكّ في كفاية مقدار الفحص، ومنه يتولّد الشك بأنّ المورد من موارد قبح العقاب بلا بيان، أو من موارد دفع الضرر المحتمل، إلاّ أن يكون مورد جريان قاعدة قبح العقاب هو إحراز كفاية الفحص.

قوله: وإلاّ يلزم التسلسل ... إلخ[٢].

ليس هذا هو التسلسل الاصطلاحي، بل بمعنى عدم الوقوف إلى حدّ.

قوله: إنّ الظاهر من تسالم الأصحاب ... إلخ[٣].

قد ذكرنا سابقاً[٤]: أنّ حكم العقل بقبح التشريع ليس حكماً واحداً بمناط واحد، بل حكمان بمناطين؛ والآن نقول: إنّ حكمه بقبح الإقدام على ما لا يؤمن معه الوقوع في الضرر ـ على فرضه ـ حكم طريقي لمناط عدم الوقوع فيه، والإقدام على الوقوع في الضرر الواقعي حكم موضوعي، فللعقل بالضرورة حكمان: أحدهما متعلّق بموضوع واقعي، والآخر حكم طريقي لحفظ الواقع، كما في الظلم، فالإقدام على مقطوع الظلم والضرر أو مظنونهما قبيح، لا لأجل الموضوعيّة والاستقلال، بل لأجل الطريقيّة.

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١٦.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢١٧.

(٣) نفس المصدر السابق.

(٤) انظر صفحة رقم: ٢٢٥ ومابعدها.

و بالجملة: قبحه قبح التجرّي لو لم يصادف الواقع.

و العجب منه ـ قدّس سرّه ـ حيث استظهر حكم العقل من تسالم الأصحاب على حكم شرعيّ، مع أنّه لامعنى للاستظهار في باب الأحكام العقلية، ولامعنى للتقليد فيها.

و أمّا تسالم الأصحاب ـ على وجوب الإتمام في سلوك الطريق الذي لايؤمن [معه] من الوقوع في الضرر، معلّلاً بكونه معصية ـ على فرض صحّته، فهو لايدلّ على أنّ حكمهم إنّما يكون بملازمة حكم العقل؛ لإمكان أن يكون حكماً تعبّدياً شرعيّاً ابتدائيّاً يكشف عنه إجماعهم وتسالمهم عليه.

مع أنّ للخدشة في أصل الحكم مجالاً واسعاً، فإنّ الفتوى بإتمام الصلاة لايلزم أن تكون لأجل المعصية، بل يمكن أن يستفاد حكمه من بعض روايات التصيّد اللهوي، ولايلازم إتمام الصلاة كون السفر معصية، كما في باب السفر للصيد اللهوي، فإنّ حرمته محلّ إشكال وخلاف، مع أنّ لزوم الإتمام متسالم عليه بين الأصحاب.

هذا، مع أنّ التجرّي عند كثير منهم معصية[1] فلعلّ الإقدام على مظنون الضرر يكون معصية لأجل كونه طريقاً إلى الوقوع في الضرر الحرام عندهم، فتدبّر.

قوله: في سلسلة علل الأحكام ... إلخ[2].

(١) الكفاية ٢: ١٨، نهاية الأفكار ـ القسم الأوّل من الجزء الثالث: ٣٠ ـ ٣١.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢١٨.

لو قلنا بأنّ احتمال الضرر طريقيّ لحفظ الواقع، لم يكن في سلسلة علل الأحكام، بل يكون في سلسلة المعلولات.

و المراد من العلل والمعلولات هو مايتقدّم على الحكم ومايتأخّر عنه، لاالعلل والمعلولات الحقيقيّة كما لايخفى.

و بالجملة: قبحُ الإقدام على مالايؤمن معه من الضرر لو كان طريقياً لايستكشف منه الحكم الشرعي المولوي؛ لكونه في سلسلة المعلولات، فما ذكره من عدم الفرق ليس في محلّه.

قوله: ولو موجبة جزئية ممّا لاسبيل إليها[1].

قد ذكرنا فيما سبق تصوير كون المصلحة في الأمر بنحو الموجبة الجزئيّة، فراجع[2].

قوله: فإن كان من العبادات ... إلخ[3].

هذا غريب منه ـ قدّس سرّه ـ فإنّ قصد الامتثال لايدور مدار العلم بالتكليف.

نعم لو كان المراد بالقصد الجزم بالنيّة فهو وإن يتوقّف على ذلك، لكن صحّة العبادة لاتتوقّف عليه، ولاتكون العبادة بدونه تشريعاً محرّماً، فما تتوقّف عليه العبادة هو كونه للّه ولو على نحو الرجاء والاحتمال، وهذا ممّا يمكن

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٢١٩.

(٢) انظر صفحة رقم: ١٥٥ ومابعدها.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٢٢٠.

قصده، وتصحّ العبادة معه، فما أفاده ـ من أنّ المصلحة تدور مدار قصد الامتثال، وهو يدور مدار العلم بالتكليف أو مايقوم مقامه، ومع الظنّ الغير المعتبر لايتمكّن المكلّف منه إلاّ على نحو التشريع المحرّم (١) ـ ليس في محلّه، وغريب منه جداً.

ثمّ إنّه لو فرضنا عدم تمكّن المكلّف من إتيانها كذلك، فلا يلزم منه رفع الملازمة بين الظنّ بالتكليف العبادي والظنّ بالضرر؛ لأنّ تمكّن المكلّف من الإتيان أو عدم تمكّنه غير مربوط بالمصالح الكامنة في العبادات، فالظنّ بالتكليف ـ عبادياً كان أو غيره ـ يلازم الظنّ بالمصالح والمفاسد، ومع تسليم كون ترك المصالح وإتيان المفاسد من الضرر، لامعنى لرفع الملازمة بمجرّد عدم التمكّن من إتيان العبادة المتقوّمة بقصد الامتثال، فما أفاده ـ من أنّ حالَ المصلحة في العبادات حالُ العقاب في عدم الملازمة بين الظنّ بالحكم وبين الظنّ بها ـ ممّا لاسبيل إلى تصديقه، وأغرب من شقيقه.

ثمّ إنّه ـ قدّس سرّه ـ فرّق بين الأحكام النظاميّة والشخصيّة، والتزم بعدم حكم العقل بقبح الإقدام على مافيه الضرر النوعيّ والمفسدة النظاميّة النوعيّة، وإنّما يحكم بقبح الإقدام على مالايؤمن منه الضرر الشخصي (٢).

هذا، وأنت خبير بما فيه، فإنّ العقل يحكم بقبح الإقدام على مافيه المفاسد النوعيّة، خصوصاً لو كانت من قبيل اختلال النظام وتفرّق شمل

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

المجتمع، فلو اقدم احد على مافيه انقراض الحكومة من بين البشر حتّى يرجع المجتمع إلى اللانظامي التوحّشي المنتهي إلى اختلال أُمورهم وسلب الأمن والأمان من بينهم، لكان فعله هذا من اقبح القبائح بضرورة العقل، وكذلك الإقدام على مايكون مظنّة لذلك ممنوع عقلاً، بل احتماله أيضاً منجّزفي نظر العقل؛ لكمال اهميّته.

و امّا المضارّ الشخصيّة فاحتراز الإنسان ـ كسائر الحيوانات ـ منها بحسب الجِبِلّة الحيوانيّة مسلَّم، لكن كون الإقدام عليها أو على مالا يؤمن [معه] من الوقوع فيها قبيحاً عند العقل ـ ويكون هذا من الأحكام العقلائيّة أو العقليّة حتّى يرى العقل صحّة عقوبة المولى لذلك ـ فلا.

و الحقّ: انّ التفصيل ثابت، لكن بعكس ماأفاده رحمه اللّه.

قوله: سلك مسلكاً آخر في منع الصغرى ... إلخ(١).

ما سلكه الشيخ ـ قدّس سرّه ـ هو منع الكبرى لاالصغرى، كما يظهر بالتأمّل فيما نقله عنه، فإنّ حاصل ماأفاده: انّ الضرر المظنون بواسطة ترخيص الشارع بادلّة البراءة والاستصحاب متدارك، والعقل لايستقلّ بقبح الإقدام على الضرر المتدارك والمفسدة المتداركة(٢).

و هذا منع الكبرى؛ فإنّ الضرر المتدارك ضرر عقلاً، لاأنّه ليس بضرر، نعم العرف يتسامح في سلب الضرريّة عنه، لكنّ الميزان في المقام هو الحكم

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٢٢.

(٢) فرائد الأصول: ١٠٩ ـ ١١٠.

العقلي، والعقل يحكم بأنّ القبيح هو الإقدام على الضرر الغير المتدارك لاالمتدارك.

و إن شئت قلت: هذا نفي كليّة الكبرى؛ لمنع كّليّة قبح الإقدام على كلّ مالايؤمن معه الضرر.

قوله: وذلك ينحصر بالتعبّد بالأمارات (١).

هذا حقّ لو كانت الأمارات مجعولات شرعيّة، وامّا لو كانت الأمارات أموراً عقلائيّة ـ يعمل بها العقلاء في جميع أُمور معاشهم وسياساتهم ـ فلا يكون وقوعهم في الضرر والمفسدة بإيقاع الشرع، والأمارات كلّها عقلائيّة، وانّما لم يردع عنها الشارع، ومجرّد عدم ردعه إيّاهم لايوجب الإيقاع في المفسدة من قِبَله.

وامّا الأُصول العمليّة فيمكن ان يقال: إنَّ ترخيص الشارع بنحو العموم لكلّ مشتبه إغراء للمكلّف في الوقوع في المفسدة، وذلك ـ أيضاً ـ قبيح ولو في مورد حكم العقل بجواز الارتكاب.

لا يقال: إنّ أدلّة حجيّة الأمارات ـ أيضاً ـ إغراء له فيها.

فإنّه يقال: ليس في الآيات والأخبار التي استدلّوا بها لحجيّتها دليل يصحّ الاعتماد عليه في الترخيص في العمل بالأمارات بنحو الإطلاق، وإنّما هي أدلّة في موارد خاصّة وأشخاص معلومة، ولعلّهم كانوا مأمونين عن تخلُّف قولهم للواقع؛ لشدّة تحفّظهم وتقواهم.

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٢٢.

و بالجملة: أنّ القضايا الشخصيّة لايمكن أن تكون ميزاناً لشيء، وأمّا أدلّة الأصول فهي أدلّة مطلقة أو قضايا كلّيّة تدلّ على الترخيص والإغراء.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ المستفاد من الأخبار هو إمضاء العمل على طبق قول الثقة مطلقاً، كما لايبعد، بل يظهر من بعضها، فتصير حالها حال أدلّة الأصول.

قوله: وأمّا ثانياً فلأنّ العموم (1) ...

أقول: فيه أوّلاً: أنّ دعوى عدم شمول العموم لما له مُؤْنة زائدة ـ مثل مانحن فيه ـ ممّا لاوجه لها؛ ضرورة عدم كون مثل تلك المُؤنة الزائدة مانعاً عن شمول العامّ؛ فإنّ الكشف عن تدارك الضرر والمفسدة إنّما يكون بعد شمول العامّ للمظنونات، ولايعقل أن يكون المنكشف مانعاً عن شمول العامّ الكاشف له، مع أنّ في أصل الدعوى مطلقاً مالايخفى.

و ثانياً: سلّمنا ذلك، لكن يكون مانحن فيه ممّا استثناه من القاعدة المتوهّمة؛ للزوم عدمِ شمول العامّ للمظنونات عدمَ شموله للمشكوكات والموهومات ـ أيضاً ـ لتوقّف شموله على إثبات تدارك المفسدة والضرر مطلقاً، ولاوجه للاختصاص بالمظنونات؛ لأنّ التدارك لازم ترخيص المولى مع تخلّف المرخَّص فيه عن الواقع، فلو رخَّص المولى في ارتكاب المشكوكات، وارتكب العبد لأجل الترخيص، وصادف الحرام الواقعي، أو تَرَكَ لأجله، وصادف الواجب الواقعي، لكان الوقوع في المفسدة لأجل ترخيصه، فلابدّ من جبرانه

(1) فوائد الأصول ٣: ٢٢٣.

وتداركه من غير فرق بين المظنون وغيره، والظنّ الغير المعتبر عند العقلاء حاله حال الشكّ، فما أفاده ـ من أنّه لايلزم من عدم شموله للمظنونات بقاء العموم بلا مورد؛ لأنَّ المشكوكات والموهومات تبقى تحت العامّ[1] ـ في غير محلّه.

قوله: لايبقى موقع للبراءة والاستصحاب[2].

أقول: عدم بقاء الموقع للبراءة والاستصحاب يتوقّف على حكومة الحكم المستكشف من الحكومة العقليّة بقبح الإقدام على مالايؤمن معه الضرر، وهو غير معقول؛ لأنّ العقل كما يستقلّ بقبح الإقدام على ما لايؤمن معه الضرر، كذلك يستقلّ بعدم قبح الإقدام على الضرر المتدارك، فهما حكمان يستقلّ بكلّ منهما العقل، وهذا ممّا لاإشكال فيه.

إنّما الإشكال في كون مانحن فيه ـ أي مورد الظنّ بالحكم ـ يكون صغرى لأيٍّ منهما حتّى لايبقى للآخر مجال؟

والحقّ: أنّه صغرى للضرر المتدارك، فإنّ الظنّ الغير المعتبر يكون موضوعاً لأدلّة البراءة والاستصحاب، فإنّ موضوعهما هو عدم العلم والشكّ، والفرض شمولهما للظنّ الغير المعتبر أيضاً، وأمّا الظنّ بالضرر فهو متأخّر رتبة عن الظنّ بالحكم، فإنّ الظنّ بالحكم كاشف عن المضارّ والمنافع والمصالح والمفاسد، فالظنّ بالضرر متأخّر عن الظنّ بالحكم، وتطبيق حكم العقل بقبح الإقدام على الضرر المظنون على الصغرى متأخّر عن الظنّ بالضرر، وكشف الحكم الشرعي بحكم الملازمة متأخّر عن الحكم العقلي؛ لكونه منكشفاً منه،

(١ـ٢) نفس المصدر السابق.

فالظنّ بـالحكم متقـدّم على الظنّ بالضـرر، وهو متقـدّم على تطبيق حكـم العقل بقبح الإقـدام على الصغـرى، وهو متـقدّم على الحكم الشـرعي المنكشف منه، فإذا تحـقّق الظنّ بالحكم جرت قاعـدة البراءة والاستصحـاب بلا مانع في البين، فـإنّ موضـوعـهمـا الظنّ بالحكم، وقـد تحـقّق، والفـرض أنّ المانع ليس في هذه المرتبـة، وفي الرتبـة الثـانيـة يتـحـقّق الظنّ بالضـرر، لكـن في هذه الرتبـة يكون التـدارك بواسطة حكم الشـرع بالتـرخيص ثابتـاً، فرتبـة الظنّ بالضـرر هي رتبـة التدارك، فيصير موضوعـاً لحكم العقل بعدم القبح، لاحكمه بالقبح، فلا تصل النوبة إلى قـاعـدة قـبح الإقـدام على الـضـرر حتّى ينكشف الحكـم الشـرعي، وتتحقّق الحكومة، أو تتحقّق حكومة الحكم العقلي.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ تصحيح الحكومة والورود يتوقّف على تقدُّم الشيء على نفسـه، فالحقّ ماأفاده الشيخ في هذا المقام[1] لافي مبحث البراءة من أنّه لاتجري البـراءة العقليّة والشرعيّة فـي موارد الظنّ بالضرر الدنيوي، كـما نُقل عنه[2].

قوله ـ رحمه اللّه ـ: ولو سلّم ... الخ[3].

أقول: هذا منه غريب، فإنّه مع تسليم ملازمة الظنّ بالحكم للظن بالضرر الدنيـوي والأُخـروي معـاً، فكيف يمكن جـريان البـراءة بالنسبـة إلى الضـرر

---

(١) فرائد الأصول: ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢٢٢ سطر ٤ ـ ١٥.

(٣) نقله في فوائد الأصول ٣: ٢٢٤.

الأخروي؟! فهل ترى من نفسك: أنّه مع احتمال العقاب تجري البراءة العقليّة، فضلاً عن الظنّ به؟! فالظنّ بالحكم إذا حصل منه الظنّ بالعقاب يصير من موارد استقلال العقل بقبح الإقدام عليه، لا من مورد جريان قبح العقاب بلا بيان، فالظن بالحكم لايلازم الظنّ بالعقاب ولا احتماله، إلا مع كونه بياناً ومعتبراً، فراجع كلامه.

ولعلّ الخلط وقع من الفاضل المقرّر رحمه اللّه تعالى.

في مقدمات الانسداد

قوله: الرابع: دليل الانسداد ... إلخ(1).

اعلم: انّه قد وقع الخلط وسوءالترتيب من الأعلام في تنظيم مقدّمات الانسداد:

امّا اوّلاً: فلأنّ دليل الانسداد لايتألّف من أربع (2) او خمس (3) مقدّمات، وإنّما هو قياس استثنائي متألّف من شرطيّة وحمليّة، ينتج رفعُ التالي رفعَ المقدّم ـ كما سيأتي بيانه ـ فدليل الانسداد يتألّف من مقدّمتين، لا مقدّمات، كما هوالشان في سائرالأقيسة.

و امّا ثانياً: فلأنّ كلّ ماهو دخيل في إنتاج حجّية الظنّ لوعُدّ مقدّمة برأسه

---

(1) الكفاية ٢: ١١٤.

(2) فرائد الأصول: ١١١ ـ ١١٢، درر الفوائد ٢: ٦٤.

(3) الكفاية ٢: ١١٤ ـ ١١٥.

على رغم علماء المنطق وعلمهم لصارت المقدّمات أكثر ممّا ذكروا، فإنّ بطلان الاحتياط مقدّمة برأسه، وله دليل مستقلّ، وبطلان التقليد كذلك، وكذلك بطلان الرجوع إلى الأصل الجاري في كلّ مسألة، بل وانسداد باب العلم غير انسداد باب العلميّ موضوعاً ودليلاً، فلا وجه لحصر المقدّمات في أربع أو خمس.

و أمّا ثالثاً: فلأنّه قد وقع الخلط في أخذ المقدّمات، فأُخذت المقدّمة التي بلا واسطة تارةً، والتي مع الواسطة أُخرى، وأيضاً في مقدّمة أُخذت العلّة، وفي الأُخرى أُخذ المعلول، وهو خلاف نظم البرهان، فمن أراد تنظيم البرهان على الوجه المقرّر في علم الميزان لابدّ له من ترتيب المقدّمات القريبة المنتجة بلا واسطة، وأمّا أخذ مقدّمات المقدّمات وعللها فهو خلاف الترتيب، فضلاً عن اختلاط القياس من المقدّمات التي بلا واسطة والتي مع الواسطة، كما وقع منهم في المقام، فإنّ العلم الإجمالي بالأحكام، وانسداد باب العلم والعلمي، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح، من المقدّمات البعيدة وعلل المقدّمات المنتجة في القياس. وبطلانُ إهمالِ الوقائع المشتبهة والرجوعِ إلى البراءة، وبطلانُ الاحتياط والتقليد والرجوع في كلّ مسألة إلى الأصل الجاري فيها، من المقدّمات القريبة المنتجة.

فالأولى تنظيم البرهان على النَّظْم القياسي المنطقي، فيقال:

لولا حجّيّة الظنّ المطلق، أو لولا وجوب العمل بالظنّ المطلق، لَلَزم ـ على سبيل منع الخلوّ ـ: إمّا إهمال الوقائع المشتبهة والرجوع إلى البراءة في

جميع موارد الشكّ، وإمّا العمل على العلم التفصيلي في جميع الوقائع، وإمّا العمل على طبق الطرق الخاصّة العلميّة، وإمّا الاحتياط في جميع الوقائع، وإمّا الرجوع إلى فتوى الغير، وإمّا الرجوع إلى الأصل الجاري في كلّ مسألة من الاستصحاب والبراءة وغيرهما، وإمّا العمل على طبق المشكوكات والموهومات، والتالي بجميع شقوقه فاسد:

أمّا فساد إهمال الوقائع؛ فللعلم الإجمالي بالأحكام والإجماع وغيرهما.

و أمّا فساد العمل على طبق العلم التفصيلي أو الطرق؛ فلانسداد باب العلم والعلمي.

و أمّا فساد الاحتياط التامّ؛ فللزوم اختلال النظام أو العسر والحرج.

و أمّا فساد الرجوع إلى فتوى الغير؛ فلأنّه من رجوع العالم إلى الجاهل بنظره.

و أمّا فساد الرجوع في كلّ مسألة إلى الأصل الجاري فيه؛ فلعدم كفايتها وغير ذلك.

و أمّا فساد الأخذ بالمشكوكات والموهومات؛ فلقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

فإذا بطل التالي بجميع شقوقه بطل المقدّم، وهو عدم حجّيّة الظنّ، أو عدم وجوب العمل به، فيلزم منه حجّيّته أو وجوب العمل به في الجملة.

و سيأتي [1] توضيح المقدّمات تفصيلاً، والمقصود هاهنا التنبيه على أنّ

(١) انظر صفحة رقم: ٣٤٦ ومابعدها.

دليل الانسداد قياس استثنائي مؤلّف من شرطيّة هي: لولا كذا للزم كذا وكذا، وحمليّة هي: والتالي بجميع تقاديره باطل. ولابدّ للمستدلّ من إثبات كلا[1] الأمرين حتّى ينتج القياس:

أحدهما: إثبات التلازم بين المقدّم والتالي، وهو إنّما يحصل بإثبات الحصر العقلي بين التوالي بنحو منع الخلوّ، وإثبات عدم خُلوّ الواقع عن الترديدات الواقعة في التالي حتّى يُنتج بطلانُها بطلانَ المقدّم، فيصير نقيضه حقّاً.

وثانيهما: إثبات بطلان التوالي بأسرها وجميع تقاديرها، فمع حقّيّة المقدّمتين يُنتج القياس.

ولا إشكال ولا كلام في الأمر الأوّل والمقدّمة الأولى، وإنّما الإشكال والكلام في المقدّمة الثانية؛ أي بطلان التالي، وبما ذكرنا وأوضحنا ـ من كيفيّة تشكيل القياس المنتج ـ اتّضح الخلط الواقع من الأعلام في المقام من أخذ مقدّمة المقدّمة مقام المقدّمة، والعلّة مقام المعلول، والخلط بين المقدّمات التي مع الواسطة والتي بلا واسطة، فتدبّر تعرف.

فلابدّ للتعرّض لكلّ تقدير من التالي والتفتيش والفحص عن حقّيّته وبطلانه، فنقول:

أمّا بطلان العمل بالعلم التفصيلي في جميع الوقائع فهو ضروري.

وأمّا بطلان العمل بالعلميّ فهو مردود؛ لأنا قد فرغنا ـ بحمد اللّه تعالى ـ

(١) في (الأصل): أحد بدل: كلا.

عن حجّيّة الخبر الواحد، وهو وافٍ بجميع الفقه من الطهارة إلى الديات، فدليل الانسداد ـ مع عرضه العريض وطول مباحثه ـ فاسد من أصله، والتعرّض له ممّا لاطائل تحته، وإنّما هو محض تبعيّة المحقّقين وأساطين الفنّ رحمهم اللّه.

ولا ينقضي تعجّبي من الفاضل المقرّر لبحث بعض أعاظم العصر ـ رحمهما اللّه ـ حيث بالغ في شكر مساعي شيخه الأستاذ في إفادة الدقائق العلميّة التي تقصر عنها الأفهام في دليل الانسداد[1] مع أنّ هذه الدقائق العلميّة التي زعمها حقائق رائجة، مع الغضّ عن المناقشات الكثيرة فيها، والإشكالات الواضحة عليها، كما سيأتي [2] عندالتعرّض لبعضها لاتفيد شيئاً؛ لبطلان أساس الانسداد، فلابدّ من شكر مساعي هذا المحقّق وسائر مشايخ العلم وأساطين الدين، لكن في غير هذا المبحث الذي لايفيد علماً ولا عملاً، والتعرّض لهذه المباحث مع طولها وعدم فائدتها العمليّة المتوقّعة من القواعد الأصولية لولا غرض تشييد الأذهان وتحصيل قوّة الاجتهاد للمشتغلين وطلّاب العلوم، لكان الاستغفار منه للمتعرّض لها أولى من التشكّر، ككثير من المباحث المبحوث عنها في علم الأصول.

و أمّا بطلان إهمال الوقائع المشتبهة فهو ضروريّ لايحتاج إلى إقامة البرهان، وقد استدلّ عليه بوجوه:

الوجه الأوّل: الإجماع القطعيّ التقديريّ من كلّ من يحفظ منه العلم،

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٢) انظر صفحة رقم: ٣٥٢ ومابعدها.

فإنّ المسألة وإن لم تكن معنونة في قديم الزمان، لكن القطع حاصل بأنّ إجماع العلماء في جميع الأعصار والأمصار حاصل بأنّ ترك المشتبهات وإهمالها رأساً غير جائز (١). هذا.

و فيه: أنّ هذا الاتّفاق لايُستكشف منه رأيُ المعصوم، ولا الدليل التعبّدي الذي هو مبنى حجّيّة الإجماع، فإنّ المسألة عقليّة صِرفة يمكن أن يكون مبناها هوالعلم الإجمالي بالأحكام، فإنّ تنجيزالعلم الإجمالي وكونه كالتفصيلي في حرمة المخالفة القطعيّة ممّا لاينبغي الشبهة فيه.

و بالجملة: هذه المسألة ليست من المسائل التي يكون اتّفاقهم فيها كاشفاً عن الدليل التعبّدي المعتبر.

الوجه الثاني: لزوم الخروج من الدين؛ لقلّة الأحكام المعلومة بالتفصيل؛ بحيث يُعدّ الاقتصار عليها وترك التعرّض للوقائع المشتبهة خروجاً من الدين، وتاركه غير ملتزم بأحكام سيّد المرسلين ـ صلوات اللّه عليه وآله أجمعين ـ وذلك مرغوب عنه شرعاً وإن لم نلتزم بتنجيزالعلم الإجمالي (٢).

وفيه **أوّلاً**: أنّ عدم التعرّض للمشتبهات وإن يلزم منه المخالفات الكثيرة، لكن كون ذلك بمثابة الخروج من الدِّين، وكونُ الملتزم بصِرف ضروريّات الفقه وإجماعيّاته ومتواترات الأحكام ومايستفاد من الكتاب خارجاً من الدين وغير ملتزم بأحكام الإسلام، ممنوعٌ؛ ضرورة أنّ الآتي بالصلاة والصيام والحجّ

(١) فرائد الأصول: ١١٢ ـ ١١٣.

(٢) فرائد الأصول: ١١٣ سطر ٥ ـ ٨.

وسائر الأحكام الضروريّة مع مايستفاد من أحكامها من الإجماع والضرورة والمتواتر من النقل، لايُعدّ خارجاً من الدين، فإنّ صورة هذه الفروع الضروريّة مع كثير من احكامها من قبيل ماذكر، والفروع الخلافيّة أُمور خارجة عن حقائقها، أو داخلة لكن لايكون التارك لها غير آتٍ بتلك الحقائق، فمن صلّى مع الطهور والقبلة والستر وسائر الشرائط والأجزاء ـ التي تكون متسالماً عليها عند الفقهاء بواسطة الإجماع أو الضرورة أو النقل المتواتر أو دلالة الكتاب العزيز ـ وأتى بصيام شهر رمضان مقتصراً على مايكون مُفطِّراً كذلك، وأتى بالحجّ والزكاة والخمس وسائر الواجبات التي تكون كذلك، وترك المحرّمات المسلّمة، لايعدّ خارجاً من الدين؛ بحيث يُعدّ هذا محذوراً مستقلاً في مقابل منجّزيّة العلم الإجمالي، نعم الآتي بالتكليفات كذلك غير آتٍ بها؛ لمكان العلم الإجمالي بترك أجزاء أو شرائط دخيلة فيها، أو إتيان منافياتٍ لها.

و بالجملة: ليس ماوراءالعلم الإجمالي بالمخالفات الكثيرة أمر آخر مرغوب عنه يكون مستقلاً في مقابله.

و ثانياً: لو سُلّم كون هذا محذوراً مستقلاً لدى الفقهاء؛ بحيث يُعدّ فاعله كأنّه خارج من الدين، لكن كشْفُ هذا عن كونه محذوراً مستقلاً لدى الشرع ـ غير مخالفة الأحكام الكثيرة؛ بحيث يعاقب التارك للأحكام الكثيرة: تارةً لأجل المخالفة الكثيرة، وتارةً لأجل صيرورته كأنّه خارج من الدين، وغير ملتزم بأحكام سيّد المرسلين صلّى اللّه عليه وآله ـ ممنوعٌ.

نعم لاشبهة في كون المخالفات الكثيرة الكذائيّة مرغوباً عنها عقلاً وشرعاً،

لكن كونُ هذا أمراً تعبّدياً ـ لاإرشادياً ـ ممنوع.

و بالجملة: ليس في البيّن من الشارع إلاّ الأمر بإطاعة جميع احكامه، وهو امر إرشاديّ عقليّ، لاتعبّديّ شرعيّ.

الوجه الثالث: العلم الإجماليّ بثبوت التكاليف، وهو كالتفصيليّ في وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة، فلا تجري الأصول النافية في أطرافه [1].

و هذا هو العُمدة في هذا الباب، وامّا الوجهان الأوّلان فقد عرفت النظر فيهما، فما افاده بعض اعاظم العصر ـ من انّ هذه الوجوه الثلاثة في غاية الصحة والمتانة غير قابلة للخدشة فيها [2] ـ فيه مالايخفى.

إن قلت: هذا الوجه ـ ايضاً ـ مخدوش فيه؛ لأنّ بعض أطراف العلم الإجماليّ إذا كان مرخَّصاً فيه، أو لزم الاقتحام فيه، فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف ـ حينئذٍ ـ على تقدير المصادفة إلاّ عقاباً بلا بيان، والمؤاخذة عليها إلاّ مؤاخذة بلا برهان.

قلت: نعم هذا ماافاد المحقّق الخراساني ـ قدّس سرّه ـ في وجه عدم منجّزية العلم الإجمالي.

و اجاب عنه: بأنّ هذا إنّما يلزم لولم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم بنحو اللمّ؛ حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، مع صحّة دعوى الإجماع

(١) فرائد الأصول: ١١٥ سطر ١٠ ـ ١٨.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٣٢.

على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، وهو مرغوب عنه شرعاً[١].

و محصّل جوابه يرجع إلى الوجهين الأوّلين في عدم جوازالإهمال، وقد عرفت النظر فيهما.

والتحقيق في الجواب عن الإشكال: أنّ ترخيص بعض الأطراف أو لزوم الاقتحام فيه إذا كان متأخّراً عن المعلوم بالعلم الإجمالي، لايُخلّ بتنجيزالعلم ولو كان الترخيص أو لزوم الاقتحام في البعض المعيَّن، فلو علم إجمالاً بكون احد الإناءين خمراً، ثمّ رخّص في ارتكاب أحدهما المعين، لم يكن العلم ساقطاً بالنسبة إلى الموافقة الاحتماليّة وإن سقط بالنسبة إلى القطعيّة.

و فيما نحن فيه يكون الأمر من هذا القبيل، فإنّ العلم بالأحكام مقدّم من حيث المعلوم على عروض الاشتباه وكثرته، وهما مقدّمانِ على ترخيص الشارع أو العقل لارتكاب بعضها.

مع إمكان أن يقال: إنّ الترخيص هاهنا لم يكن من قبيل ترخيص بعض الأطراف معيّناً، بل يكون من قبيل الترخيص في البعض الغيرالمعيَّن، فإنّ مايدلّ على الترخيص هو أدلّة العسر والحرج، وهي دالّة على رفع العسر والحرج، والعقل إنّما يحكم بأنّ رفع العسر إنّما يجب أن يكون في دائرة الموهومات، وإن لم يرفع ففي دائرة المشكوكات، ويكون هذا الحكم العقليّ لأجل التحفّظ على التكاليف الواقعيّة، والجمع بينها وبين رفع العسر حتّى

(١) الكفاية ٢: ١١٨.

الإمكان، ولا يعقل ان يصير ذلك موجباً لرفع تنجيز العلم عقلاً مطلقاً، كما لايخفى.

القول في اختلاف
نتيجة دليل الانسداد باختلاف المبنى

إيقاظ: قد تصدّى بعض الأعاظم ـ رحمه اللّه ـ على مافي تقريراته لبيان مبنى اختلاف نتيجة الانسداد من حيث الكشف والحكومة، فقال ماحاصله:

إنّ اختلاف هذه الوجوه الثلاثة في مدرك المقدّمة الثانية يوجب اختلاف النتيجة، فإنّ المستنَد لعدم جواز إهمال الوقائع لو كان الوجه الأوّل والثاني كانت النتيجة الكشف لامحالة، فإنّ مرجعهما إلى انّ الشارع أراد من العباد التعرّض للوقائع المشتبهة، فالعقل يحكم حكماً ضرورياً بأنّه لابدّ للشارع من نصْب طريق للعباد واصل بنفسه أو بطريقه، والذي يصحّ جعله في حال الانسداد مع كونه واصلاً بنفسه ينحصر بالاحتياط؛ لكونه محرِزاً للواقع، فالاحتياط هوالطريق المجعول الشرعي ـ نظيرالاحتياط في الدماء ـ لاالعقلي، فإنّ الاحتياط العقلي لايكون إلاّ في أطراف العلم الإجمالي، فمع قطع النظر عن العلم الإجمالي لاحكم للعقل، فلا إشكال في أنّ الاحتياط شرعيّ لاغير، ثمّ بعد إثبات بطلان طريقيّة الاحتياط ـ كما يأتي في المقدّمة الثالثة ـ تكون النتيجة حجّيّة الظنّ شرعاً، وهي معنى الكشف.

هذا، وأمّا إذا كان المدرك هوالعلم الإجمالي، فيمكن أن تكون النتيجة

الكشف، ويمكن أن تكون التبعيض في الاحتياط ـ كما سيتّضح وجهه ـ والغرض في المقام الإشارة إلى أساس الكشف والحكومة [1]. انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: وبما ذكرنا ـ من بطلان الوجهين الأوّلين ـ انهدم أساس هذا البنيان.

مضافاً إلى انّ الإجماع الذي ادّعاه في المقام: إمّا ان يكون إجماعاً على قضيّة كلّيّة، وهوالإجماع على عدم جواز إهمال شيء من الوقائع المشتبهة، وإمّا إجماعاً على عدم جواز إهمال مجموع الوقائع المشتبهة من حيث المجموع، وإمّا إجماعاً على قضيّة مهملة، وهوالإجماع على عدم جوازالإهمال في الجملة، وإمّا إجماعاً على انّ صيرورة التكاليف الواقعيّة مجهولة بين المشتبهات لاتوجب رفع اليد عنها، فالشارع لايرضى بإهمال التكاليف الواقعيّة بمجرّد عروض الاشتباه عليها، فلابدّ من إتيانها ولولم يحكم العقل بإتيانها من ناحية العلم الإجمالي:

فإن أُريد الإجماع على النحو الأوّل، فيرد عليه ـ مضافاً إلى انّ الضرورة قاضية بانّ عروض الاشتباه لايوجب أن يكون المشتبه بما انّه مشتبه مطلوباً نفسيّاً، بل لو كان مطلوباً يكون لأجل التحفّظ على الواقع، فيكون الواقع مطلوباً ذاتيّاً نفسيّاً ولو في زمان الاشتباه، فيرجع إلى الوجه الثالث ـ:

أوّلاً: انّ هذا الإجماع هو عين الإجماع على جمع المشتبهات والاحتياط

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٣٢ ومابعدها.

فيها، فإنّ الإجماع على عدم جواز إهمال شيء من المشتبهات عبارة أُخرى عن الإجماع على إيجاب الاحتياط، فلا وجه لما أفاده ـ رحمه اللّه ـ من أنّ العقل يحكم حكماً قطعيّاً بأنّ الشارع لابدّ له من نصب طريق واصل بنفسه أو بطريقه، والطريق الواصل بنفسه هو الاحتياط التام [١] وهل هذا إلاّ وحدة الكاشف والمنكشف؟!

وثانياً: أنّ هذا الإجماع مخالف للعقل أو النقل، فإنّه إجماع على الاحتياط التامّ المُخِلّ بالنظام، أو إجماع على أمر يوجب العُسْر والحرج، وهو كما ترى.

والعجب أنّه اعترف ـ فيما يأتي ـ بأنّ هذا الإجماع لايستكشف منه الاحتياط التامّ [٢] وفي هذا المقام ادّعى القطع بأنّ حكم العقل هو كشف الاحتياط التامّ.

وثالثاً: أنّ هذا الإجماع معارِض للإجماعين اللذين ادّعاهما في الأمر الثالث [٣] وسيأتي التعرّض لهما [٤].

وإن أُريد الإجماع على النحو الثاني، كما صرّح بذلك فيما سيأتي عندالتعرّض لإبداء الفرق بين الاحتياط العقليّ والشرعيّ، من حكومة أدلّة العُسْر والحَرَج على العقليّ منه دون الشرعيّ، فقال:

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٣٣.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٤٨.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٢٤٥ـ٢٤٦.

(٤) انظر صفحة رقم: ٣٦٥ ومابعدها.

والسرّ في ذلك: هو أنّ الوقائع المشتبهة لوحظت قضيّة واحدة مجتمعة الأطراف قد حُكم عليها بالاحتياط؛ لأنّ الإجماع أو الخروج عن الدين إنّما كان دليلاً على عدم جواز إهمال مجموع الوقائع المشتبهة من حيث المجموع، لا على كلّ شبهة شبهة، فإنّ إهمال كلّ شبهة مع قطع النظر عن انضمام سائر الشبهات إليها لا يوجب الخروج عن الدين، ولا قام الإجماع على عدم جوازه، بل معقد الإجماع ولزوم الخروج عن الدين إنّما هو إهمال مجموع المحتملات من المظنونات والمشكوكات والموهومات، وذلك يقتضي نصب الشارع طريقة الاحتياط في المجموع، فيكون حكماً خاصّاً ورد على موضوع خاص»[1] انتهى.

فيرد عليه: أنّ قيام الإجماع على عدم جواز إهمال مجموع المشتبهات من حيث المجموع، وكذلك لزوم الخروج عن الدين في ترك المجموع من حيث المجموع، لا يوجبان الاحتياط التامّ في جميع المشتبهات، ولا يمكن استكشاف ذلك منهما، فإنّ غاية ما يستكشف منهما لزوم إتيان بعض المشتبهات بنحو الإهمال، فإنّ هدم المجموع إنّما يكون بالبعض بنحو القضيّة المهملة، لا بالجميع بنحو الاستغراق، ولا بالمجموع بنحو لحاظ الوحدة.

و بالجملة: مخالفة الإجماع والخروج عن الدين إنّما يكونان بترك المجموع من حيث المجموع، وذلك لا يقتضي الاحتياط في المجموع من حيث المجموع، بل يقتضي عدم جواز إهمال المجموع من حيث المجموع الملازم للتعرّض لبعض

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٥٩.

المشتبهات، وَلَعَمْري إنّ هذا بمكان من الغرابة منه قدّس سرّه .

مع أنّ دعوى هذا الإجماع - أيضاً - بمكان من الغرابة؛ فإنّ لازمه جواز ترك جميع المشتبهات إلاّ واحداً منها، فلابدّ من الالتزام بأنّ إتيان واحد من المشتبهات يوجب عدم الخروج عن الدين وعدم مخالفة الإجماع، فلو أتى المكلّف من بين جميع المشتبهات بالخرطات الاستبرائيّة، يكون داخلاً في الدين وغير مخالف لإجماع المسلمين، وهذا - كما ترى - لايلتزم به أحد، مع أنّه لازم تلك الدعوى .

و إن أُريد الإجماع على النحو الثالث، فيرد عليه :

أوّلاً: أنّه لايمكن استكشاف الاحتياط التامّ من هذا الإجماع على قضيّة مهملة، فإنّ المهملة في حكم الجزئيّة، فلا ينتج إلاّ قضيّة مهملة في حكم الجزئيّة .

و **ثانياً**: أنّ هذا هو الإجماع على التبعيض في الاحتياط، فإنّ الإجماع على عدم جواز إهمال المشتبهات في الجملة عبارة أُخرى عن التبعيض في الاحتياط .

نعم لو كان هذا الإجماع لأجل التحفّظ على الواقع لحكم العقل بإتيان المظنونات؛ لأجل أقربيتها إلى التكاليف الواقعيّة .

اللهمّ إلاّ أن يقال: إنّ لهذا الإجماع إهمالاً حتّى من جهة التبعيض في الاحتياط، فلا يستفاد منه شيء إلاّ عدم جواز الإهمال رأساً، فلابدّ من التماس دليل آخر على تعيين كيفيّة التعرّض للمشتبهات، وهو الإجماع الآتي .

و إن أُريد الإجماع على النحو الرابع ـ كما أنّ المقطوع به أنّه لو كان إجماع في البين لكان على هذا النحو، لاعلى المشتبهات بما أنّها مشتبهات ـ فيكون الإجماع على لزوم التعرّض للتكاليف الواقعيّة حتّى مع عروض الاشتباه، فيرجع إلى انّ التكاليف الواقعيّة بقيت فعليّة في زمان الانسداد.

فيرد عليه: انّ هذا الإجماع لايقتضي جعل الاحتياط أصلاً، بل مع العلم بأنّ التكاليف بقيت على فعليّتها في حال عروض الاشتباه عليها، يحكم العقل بالاحتياط التامّ والجمع بين المشتبهات لأجل التحفّظ على الواقع.

إن قلت: هذا يرجع إلى الوجه الثالث، وهوالعلم الإجمالي بالتكاليف.

قلت: كلاّ، فإنَّ الوجه الثالث هو انّ العلمَ الإجمالي بالتكاليف الواقعيّة من حيث هو موجبٌ لوجوب الخروج عن العهدة، ويحكم العقل بالاحتياط لأجله، بخلاف هذا الوجه، فإنّه لايحكم بوجوب إتيان المشتبهات لأجل العلم الإجمالي بالتكاليف الأوّليّة من حيث هي، بل لأجل حكم الشرع بأنّ التكاليف بعد عروض الاشتباه عليها ـ أيضاً ـ بقيت على فعليّتها، فالجمع بين المشتبهات ليس لأجل تنجيز العلم الإجمالي كما في الوجه الثالث، بل لأجل التعرّض لحال اشتباه التكاليف.

و ليس للعقل المعارضة مع الحكم الشرعيّ في ذلك، فإنّ الإجماع إذا قام على فعليّة الأحكام مع عروض الاشتباه، يحكم العقل قطعاً بلزوم الجمع بين المشتبهات ولو لم ينجّز العلم الإجمالي.

فتحصّل من ذلك: انّ الإجماع الذي يمكن دعواه ـ على إشكال فيه قد

تقدّم ـ هو الإجماع على النحو الرابع، ولا يستكشف منه نصب الشارع الطريق الواصل بنفسه ـ أي الاحتياط التامّ ـ بل يشترك هذا الوجه مع الوجه الثالث في حكم العقل بالاحتياط. هذا كلّه حال الإجماع.

وأمّا قضيّة الخروج من الدين، فمحصّل الكلام فيه: أنّ الإجماع لو كان على ذلك العنوان فهو ملازم عقلاً لترك التكاليف وإهمالها، مع قطع النظر عن الإشكال المتقدّم، فإهمال التكاليف لازمه الخروج من الدين، فإذا كان الخروج من الدين مرغوباً عنه شرعاً ومحرّماً إجماعاً، فيكون إهمال التكاليف ملزومه، فيحكم العقل بإتيانها تحفّظاً عن الخروج من الدين، وليس هذا حكماً شرعيّاً بالاحتياط، بل حكم عقليّ صِرف من باب المقدّميّة.

هذا مضافاً إلى أنّه لو سُلّم وجوب التعرّض للتكاليف شرعاً لأجل عدم الخروج من الدين، لايمكن استكشاف الاحتياط التامّ؛ لأنّ الخروج من [الدين] لو سُلّم إنّما يرتفع بالتعرّض لجملة من الأحكام، لاجميعها، فلا وجه للاحتياط التامّ لأجله.

فتحصّل من جميع ذلك: أنّ ماادُّعي ـ من أنّ اختلاف نتيجة دليل الانسداد باختلاف المدرك في المقدّمة الثانية ـ ممّا لاينبغي أن يصغى إليه، فانهدم أساس ماأرعد وأبرق الفاضل المقرّر ـ رحمه الله ـ من إيداع شيخه العلاّمة الدقائق العلميّة في المقام ممّا كانت الأفهام عن إدراكها قاصرة.

هذا تمام الكلام في إبطال جواز إهمال الوقائع.

الكلام في المقدّمة الثالثة وهي الرابعة عند الآخوند

و أمّا الكلام في المقدّمة الثالثة باصطلاحهم [١] والتقادير الأُخر على التحقيق: فبطلان الرجوع إلى فتوى القائل بالانفتاح واضح، والقولُ بأنّ القائل بالانسداد معترف بجهله بالأحكام، فلابدّ من رجوعه إلى الانفتاحي القائل بانفتاح باب العلم عليه، كما ترى.

و أمّا بطلان الرجوع إلى الأصول الجارية في كلّ مسألة: فبالنسبة إلى الأصول العدميّة فواضح؛ للزوم المخالفة القطعيّة في موارد الأصول النافية بالخصوص؛ لعدم انحلال العلم الإجمالي في موارد الأصول المثبتة، ومعنى عدم انحلاله فيها كون موارد الأصول النافية متعلّقة للعلم بالتكليف.

و أمّا عدم الانحلال في موارد الأصول المثبتة فواضح ـ أيضاً ـ لقلّة مواردها جدّاً، والعلم بالتكاليف أضعاف مضاعفة بالنسبة إليها، فدعوى الانحلال [٢] فاسدة.

نقل كلام المحقق الخراساني في المقام ووجوه النظر فيه

و لقد تصدّى المحقّق الخراساني ـ رحمه اللّه ـ لبيان جريان الاستصحاب

(١) فرائد الأصول: ١١٢ سطر ١ ـ ٤ و١١٨ سطر ١ ـ ٣، فوائد الأصول ٣: ٢٣٤ وهي المقدمة الرابعة عند الآخوند ـ قدس سره ـ الكفاية ٢: ١١٥.

(٢) الكفاية ٢: ١٢٣.

في المقام حتّى مع القول بعدم جريانه في أطراف العلم الإجمالي، فقال مامحصّله بتوضيح منّا:

إنّ الاستصحاب وإن كان غير جارٍ في أطراف العلم؛ لاستلزام شمول دليله لها التناقضَ في مدلوله؛ بداهة تناقض حرمة النقض في كلّ منها بمقتضى (لاتنقض ...) لوجوبه في البعض بمقتضى (ولكن تنقضه بيقين آخر) [١] ولكن جريانه في المقام ممّا لامانع منه؛ لأنّ التناقض إنّما يلزم إذا كان الشكّ واليقين في جميع أطراف العلم فعليّين ملتفَتاً إليهما، وأمّا إذا لم يكن الشكّ واليقين فعليّين ملتفَتاً إليهما إلاّ في بعض أطرافه، وكان البعض الآخر غير ملتفَت إليه فعلاً، فلا يلزم التناقض أصلاً، لأنّ قضيّة (لاتنقض) ليست ـ حينئذٍ ـ إلاّ حرمة النقض في [خصوص] الطرف المشكوك، وليس [فيه] علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، ومانحن فيه كذلك، فإنّ المجتهد إنّما يستنبط الأحكام تدريجاً، وليس جميع موارد الاستصحابات ملتفتاً إليها[٢] انتهى.

و فيه **أوّلاً**: مامرّت الإشارة إليه سالفاً[٣] من أنّ التناقض في مدلول دليل الاستصحاب في موارد الشكّ الفعلي ـ أيضاً ـ ممّا لاأساس له؛ فإنّ التناقض إنّما يلزم لو كان قوله في ذيل أدلّة الاستصحاب: **(ولكن تنقضه بيقين آخر)** جعلَ

(١) التهذيب ١ : ٨ / ١١ باب الأحداث الموجبة للطهارة، الوسائل ١ : ١٧٤ ـ ١٧٥ / ١ باب ٤ من أبواب نواقض الوضوء، باختلاف يسير.

(٢) الكفاية ٢ : ١٢٠ ـ ١٢٢.

(٣) انظر صفحة رقم: ١٦٢ ومابعدها.

حكم هو لزوم نقض اليقين باليقين، أوالشكّ باليقين، مع أنّه غير معقول جداً؛ لأنّ جعل لزوم نقض اليقين باليقين في قوّة جعل الحجّيّة لليقين، مع أنّ ناقضيّة اليقين الفعلي لكلّ شيء قبله ـ من اليقين والشكّ ـ أمر تكوينيّ قهريّ لاينالها يد جعلٍ إثباتاً أو نفياً.

والتحقيق: انّ قوله: **(ولكن ينقضه ...)** أتى لبيان حدّ الحكم السابق، لا لتاسيس حكم آخر، فكأنّه قال: لاتنقض اليقين بالشكّ إلى زمان حصول يقين آخر ناقض له تكويناً.

و ثانياً: انّ الظاهر من قوله: **(ولكن تنقضه بيقين آخر)** انّ ماهو متعلّق الشكّ عين ماهو متعلّق اليقين؛ أي المتيقّن السابق الذي صار مشكوكاً فيه إذا صار متيقّناً ثانياً يجب نقضه، ولا شكّ في أنّه لايكون المشكوكُ في أطراف العلم عينَ المتيقَّن، فإنّ اليقين إنّما تعلّق بأحدهما مردّداً، والشكّ تعلّق بكلّ واحد معيّناً.

و ثالثاً: لو سلّمنا تناقض الصدر والذيل وشمول الدليل لأطراف العلم، فلا يمكن الافتراق بين الاستصحابات الفعليّة وغيرها أصلاً؛ لأنّ قضيّة **(لاتنقض اليقين بالشكّ)**، وكذلك **(تنقضه بيقين آخر)** من قبيل القضايا الحقيقيّة الشاملة للأفراد الفعليّة والمقدّرة؛ أي كلّما وجد في الخارج يقين سابق وشكّ لاحق لايجوز نقضه به، ولا شكّ في لزوم التناقض بين هذا وبين قوله: **(ولكن تنقضه بيقين آخر)**؛ ضرورة لزوم التناقض بين قوله: لاتنقض اليقين بالشكّ إذا وجدا في هذا الطرف، ولا

تنقضـه به إذا وجـدا في ذاك الطرف، ولكن يجب النقض في أحـدهـما، والقـضـايـا الحـقيـقيّة تنحلّ إلى القـضـايـا الكثيـرة بحسب الأفـراد المحقّقة والمقدّرة.

و بالجملة: وقع الخلط في المقام بين لزوم التناقض في مدلول الدليل وبين أمر آخر هو عدم منجّزية العلم في الأطراف المتدرّجة الوجود عقلاً، مع أنّه لاملازمة بينهما، فالتناقض في مدلول الدليل لايتوقّف على العلم بالانتقاض، فقوله: وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض [1] في غير محلّه؛ لأنّ لزوم التناقض بحسب الأفراد المقدّرة كلزومه بحسب الأفراد المحقّقة، ولا دخالة لعلم المكلّف وعدمه في لزوم التناقض.

و رابعاً: أنّ العلم الإجمالي بمخالفة بعض الاستصحابات للواقع يوجب هدم أساس الفتوى على طبقها، وهذا العلم حاصل للمجتهد قبل شروعه في الاستنباط وبعد فتواه طبقاً لمفاد الاستصحابات، ولا فرق في نظر العقل بين ذلك وبين العلم بالمخالفة في الدفعيّات أبداً. هذا.

في ماستدل به على
عدم وجوب الاحتياط في جميع الوقائع

و أمّا بطلان الاحتياط في جميع الوقائع: فقد استدلّ عليه بوجهين: الأوّل: الإجماع على عدم وجوبه، والثاني: استلزامه العسر والحرج المنفيّين،

(١) الكفاية ٢: ١٢٢.

بل اختلال النظام (١).

و لقد تصدّى بعض أعاظم العصر رحمه اللّه ـ على مافي تقريراته ـ لتقريب الإجماع، فقال مامحصّله:

إنّه يمكن تقريبه بوجهين:

الأوّل: الإجماع على عدم وجوب إحراز جميع المحتملات.

الثاني: الإجماع على انّ بناء الشريعة ليس على امتثال التكاليف بالاحتمال، بل بناؤها على امتثال كلّ تكليف بعنوانه، ويكون الإتيان بعنوان الاحتمال ورجاء انطباقه على المكلّف به أمراً مرغوباً عنه شرعاً.

و هذان الإجماعان وإن لم يقع التصريح بهما في كلام القوم، إلاّ أنّه ممّا يقطع باتّفاق الأصحاب عليهما، كما مرّ نظيره في دعوى الإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة.

ثمّ أطال الكلام في لزوم اختلاف النتيجة باختلاف الإجماعين (٢).

و حيث لا أساس لتلك الإجماعات عندنا فالنتائج المترتّبة عليها ـ على فرض تماميّتها ـ منهدمة الأساس، فلا وجه لإطالة الكلام والنقض والإبرام فيها.

أمّا الإجماع على عدم وجوب إحراز المشتبِهات: فلا يمكن دعواه ولو مع

---

(١) فرائد الأصول: ١١٨ سطر ٦ـ ٢٠، نهاية الأفكار ـ القسم الأول من الجزء الثالث: ١٥٣ سطر ١٤ـ١٦.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٤٦ ومابعدها.

عنوان المسالة واتّفاق كلمة الأصحاب، فضلاً عن هذا الإجماع التوهّمي؛ لأنّ مبنى فتواهم يمكن أن يكون أدلّة العسر والحرج أو لزوم اختلال النظام، ومثل هذا الاتّفاق لايكشف عن دليل معتبر آخر.

مع أنّ هذا الإجماع مناقض للذي ادّعى ـ أيضاً ـ القطع بتحقّقه، وهوالإجماع على عدم جواز إهمال الوقائع المشتبهة بالتقريب الذي سيأتي تعرّضه له (١) وهو ملاحظة جميع المحتملات قضيّةً واحدة مجتمعة الأطراف قد حكم عليها بالاحتياط، على أن يكون حكماً خاصاً ورد على موضوع خاصّ، فكيف يمكن تحقّق الإجماع على وجوب الجمع بين مجموع المحتملات من حيث المجموع، وعلى عدم وجوب الجمع بينها؟! وهل هذا إلا التناقض؟!

و أمّا الإجماع الثاني: وهوالإجماع على عدم بناء الشريعة على امتثال التكاليف بالاحتمال، ففيه: ـ مضافاً إلى مناقضته للإجماع المتقدّم كما هو واضح ـ أنّه إن أراد من ذلك مافي بعض الكتب الكلاميّة ـ من لزوم العلم بالمكلّف به حتّى يؤتى به بعنوانه، أو لزوم قصد التميّز وأمثال ذلك(٢) ـ فهو أمر عقليّ، ادّعى بعضهم حكم العقل بذلك في باب الإطاعة، لاأمر شرعيّ تعبّديّ يكشف عن دليل تعبّديّ.

---

(١) انظر صفحة رقم: ٣٦٧.

(٢) كشف المراد: ٢٥٢، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية: ١٤٦، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٢٧٥.

و إن أراد غير ذلك فلا شاهد عليه؛ لأنّ الفقهاء بناؤهم على الاحتياط عملاً وفتوى، فكيف يدّعي أنّه أمر مرغوب عنه عندهم؟!

بل التحقيق: أنّ العمل بالاحتياط مع التمكّن من العلم لامانع منه عقلاً ولا شرعاً، فضلاً عن زمان الانسداد الذي لايتمكّن منه.

هذا كلّه حال الإجماعات، وقد عرفت أنّها ممّا لا اساس لها أصلاً.

و أمّا لزوم العُسْر والحَرَج، بل اختلال النظام، فمحصّل الكلام فيه:

أنّه إن لزم منه الثاني فلا كلام، فإنّه ممّا حكم العقل بقبحه، وأمّا إن لزم العُسْر، ففي بطلان الاحتياط بدليله إشكالان:

أحدهما: ماأفاد بعض أعاظم العصر ـ على مافي تقريراته ـ ومبنى إشكاله على تحقّق الإجماع على وجوب الجمع بين مجموع المحتملات من حيث المجموع؛ بحيث يكون الاحتياط حكماً خاصّاً ورد على موضوع خاصّ، هوالمجموع من حيث المجموع، فبعد هذا الإجماع يصير الاحتياط حكماً حرجيّاً، ولا يكون دليل الحرج والضرر حاكماً على مايكون بتمام هويّته حرجيّاً أو ضرريّاً، كالجهاد والخمس والزكاة، بل أدلّة هذه الأحكام مقدّمة عليهما بالتخصيص، وإنّما أدلّتهما حاكمة على مابإطلاقه أو عمومه يوجب الحرج والضرر [1].

هذا، وقد عرفت مافيه:

أمّا أوّلاً: فلعدم أساس للإجماع الذي ادّعاه.

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٥٠ و٢٥٩.

و أمّا ثانياً: فلعدم الإجماع ـ لو فرض ـ على المجموع من حيث المجموع، بل على عدم جواز ترك الواقعيّات لأجل عروض الاشتباه عليها، وحينئذٍ تصير النتيجة مثل العلم الإجماليّ حكماً عقلياً على وجوب الاحتياط، وسيأتي الكلام فيه (١).

و أمّا ثالثاً: فلأنّه لو فرض الإجماع على المجموع لايستكشف منه إلاّ الاحتياط في الجملة، فلا وقع لهذا الإشكال أصلاً.

و ثانيهما: ما أفاده المحقّق الخراساني ـ رحمه اللّه ـ في الكفاية، وملخّصه:

أنّ قاعدتي نفي الضرر والحرج ـ اللتين مفادهما نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ـ غير حاكمتين على قاعدة الاحتياط؛ لأنّ العسر فيه إنّما هو بحكم العقل من الجمع بين المحتملات، لافي متعلّق التكليف. نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشئ من قِبَله العسر، لكانت القاعدة محكّمة على الاحتياط العسر (٢) انتهى.

و هذه العبارة ـ كما ترى ـ ممّا يُستشمّ منه، بل يظهر حكومة القاعدتين على أدلّة الأحكام، إلاّ أنّ عدم الحكومة في المقام لأجل أنّ العُسْر إنّما لزم من حكم العقل، لا من الأحكام، لكنّه ـ قدّس سرّه ـ صرّح في غير المورد: بأنّ وجه تقديمها عليها ليس هو الحكومة؛ لعدم ناظريّتهما لأدلّة الأحكام، بل الوجه

(١) انظر الجزء الثاني صفحة رقم: ٢١١.

(٢) الكفاية ٢: ١١٨ و١٢٠.

هو الأظهريّة (١).

والإنصاف: أنّ فيما أفاده ـ قدّس سرّه ـ محالّ أنظار:

أحدها: أنّ الظاهر من دليلي الضرر والحَرَج والمتفاهَم العرفي منهما هو عدم تحقّق الضرر والحرج من ناحية الأحكام الشرعيّة مطلقاً، لا أوّلاً وبالذات، ولا ثانياً وبالتبع والعرض، خصوصاً مع كونهما في مقام الامتنان على العباد.

و بالجملة: بمناسبة الحكم والموضوع ومساعدة الفهم العرفي وإلقاء الخصوصيّة بنظر العرف، يفهم منهما رفع الحكم الضَرَري والحَرَجي ورفع ماينشأ منه أحدهما، وإن كان الجمود على الظاهر ربّما لا يساعد على التعميم.

و ثانياً: أنّ ماصرّح به في غير المقام ـ من عدم الحكومة، معلّلاً بعدم ناظريّتهما إلى بيان كمّيّة مفاد الأدلّة، وعدم تعرّضهما لبيان حال أدلّة الأحكام ـ ليس في محلّه؛ فإنّ أدلّتهما ناظرة إلى الأحكام المجعولة بلا ريب:

أمّا دليل الحرج: فلأنّ قوله تعالى: ﴿ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ من حرج﴾(٢) صريح في ناظريّته إلى الأحكام المجعولة التي هي الدين.

و أمّا دليل الضرر (٣): فمع اشتماله لكلمة (في الإسلام) (٤) كما في بعض الروايات فهو ـ أيضاً ـ مثل دليل الحرج، ومع عدمه يكون ظاهراً ـ أيضاً ـ

(١) حاشية فرائد الأصول: ٧٩ ـ ٨٠.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) الكافي ٥: ٢٩٢ ـ ٢٩٤ باب الضرار، الوسائل ١٢: ٣٦٤ / ٣ ـ ٥ باب ١٧ من أبواب الخيار.

(٤) الفقيه ٤: ٢٤٣ / ٢ باب ١٧١ في ميراث أهل الملل.

في نظره إلى الأحكام، فإنّ نفي الضرر في لسان صاحب الشرع هو نفي الأحكام الضرريّة؛ أي نفي الضرر في دائرة الشريعة ومملكته .

والعجب منه ـ قدّس سرّه ـ حيث صرّح بانّ مفاد دليل العسر والحرج والضرر هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ومع ذلك أنكر كونه ناظراً إلى الأحكام، حتّى قال: دون إثباته خرط القتاد[1] مع انّ ذلك من أجلى موارد النظر والتعرّض.

وثالثاً: انّ الحكومة لاتتقوّم بالنظر والتعرّض إلى الدليل المحكوم بمدلوله اللفظيّ، بل الضابط فيها هو نحوُ تصرّفٍ في المحكوم ولو بنحو من اللزوم.

بيان ذلك: انّ تقديم احد الدليلين على الآخر عُرفاً، إمّا أن يكون بواسطة الأظهريّة، وذلك فيما إذا كان التعارض والتصادم في مرتبة ظهورالدليلين، كتقديم قرينة المجاز على ذي القرينة، وتقديم الخاصّ على العامّ، والمقيّد على المطلق، فإنّ التصادم بينهما إنّما يكون في مرحلة الظهور، والميزان في التقديم في تلك المرحلة هوالأظهريّة لاغير.

وإمّا أن يكون بواسطة الحكومة، والضابط فيها أن يكون احد الدليلين متعرّضاً لحيثيّة من حيثيّات الدليل الآخر التي لايكون هذا الدليل متعرّضاً لها، وإنّ حكم العقلاء مع قطع النظر عن الدليل الحاكم بثبوت تلك الحيثيّة، سواء كان التعرّض بنحوالدلالة اللفظيّة أو الملازمة العقليّة أو العرفيّة، وسواء كان

(١) حاشية فرائد الأصول: ٨٠ سطر ١.

التصرّف في موضوعه أو محموله أو متعلّقه إثباتاً أو نفياً، أو كان التعرّض للمراحل السابقة أو اللاحقة للحكم، كما لو تعرّض لكيفيّة صدوره، أو أصل صدوره، أو تصوّره، أو التصديق بفائدته، أو كونه ذا مصلحة، أو كونه مراداً، أو مجعولاً، أو غير ذلك.

مثلاً: لو قال: أكرم العلماء، فهو مع قطع النظر عن شيء آخر يدلّ على وجوب إكرام جميع العلماء، ويحكم العقلاء على كون هذا الحكم ـ موضوعاً ومحمولاً ـ متصوَّراً للحاكم، ويكون مجعولاً ومتعلّقاً لإرادته استعمالاً وجدّاً، لاهزْلَ فيه ولا تقيّة ولا غيرهما، ويكشف عن كونه ذا مصلحة ملزمة، كلّ ذلك بالأُصول اللفظيّة والعقلائيّة.

فلو تعرّض دليل آخر لأحد هذه الأُمور يكون مقدّماً على هذا الدليل بالحكومة، فلو قال: إنّ الفسّاق ليسوا بعلماء، أو المتّقين من العلماء، أوالشيء الفلاني إكرام، أوالإكرام الكذائي ليس بإكرام، أو قال: ماجعلت وجوب الإكرام للفسّاق، أو ماأردتُ إكرامهم، أو لايكون إكرامهم منظوري، أو لامصلحة في إكرامهم، أو صدر هذا الحكم عن هزل أو تقيّة، يكون مقدّماً على الدليل الأوّل بالحكومة.

و امّا لو تعرّض لما أثبت الدليل الآخر، مثل أن قال: لاتُكرم الفُسّاق من العلماء، أو لاتكرم الفسّاق، يكون التعارض بينهما في مرحلة الظهورين، فيقدّم الأظهر منهما، ولا يكون تقديم أحد الظاهرين على الآخر بالحكومة، كما لايكون تقديم قرينة المجاز على ذيها بالحكومة، بل إنّما يكون بالأظهرية، فميزان

الحكومة هو نحو من التعرّض لدليل المحكوم بما لايرجع إلى التصادم الظهوري ولو كان التعرّض بالملازمة، فادلّة الأمارات التي لسانها الكشف عن الواقع أو ثبوت الواقع مقدَّمةٌ على أدلّة الأصول بالحكومة ـ بناءً على اخذ الشكّ في موضوعها ـ فإنّ التعبّد بالثبوت الواقعيّ ملازم عرفاً لرفع الشكّ تشريعاً فيكون تعرّضها لها بالملازمة العرفيّة، كما انّ ادلّة الاستصحاب مقدَّمة على أدلّة الأصول؛ لأنّ مفادها إطالة عمراليقين، فيلازم رفع الشكّ، بل مفادها حصول غاية الأصول، وهو من أظهر موارد الحكومة، بل حكومة الاستصحاب على الأصول اظهر من حكومة الأمارات عليها ولولم نلتزم بأماريّة الاستصحاب، كما هوالمعروف بين المتأخّرين (١).

فتحصّل من جميع ماذكرنا: انّ الحكومة ولو كانت متقوّمة بنحو من التعرّض لدليل المحكوم ممّا لايتعرّض المحكوم له، لكن هذا التعرّض لايلزم ان يكون بنحو الدلالة اللفظيّة، وسيأتي ـ إن شاءاللّه ـ التعرّض لمعنى الحكومة وأقسامها وافتراقها عن الورود والتخصيص في محلّه مستقصىً(٢).

و رابعاً: انّ ماذكره من انّ لسان أدلّة الضرر والحرج هو رفع الحكم بلسان رفع الموضوع ليس في محلّه إن كان المراد من الموضوع هوالمصطلح ـ أي في مقابل الحكم ـ فإنّ الأحكام الشرعيّة المرفوعة في مورد الضرر ببركة قوله: (لاضرر) لايكون موضوعها الضرر، بل موضوعها الوضوء الضرري، أو

(١) نهاية الدراية ٣: ١٣٠ سطر ٥ـ١١، فوائد الأصول ٤: ٦٨٠.

(٢) انظر الرسائل (مبحث الاستصحاب) صفحة رقم: ٢٣٩ ومابعدها.

الغُسْل الضرري، أو الصوم والبيع الضرريّان، بل الظاهر المفهوم من قوله: (لاضرر) - الصادر من الشارع الناظر في مملكة التشريع ودائرة الشريعة - نفي حقيقة الضرر، فإنّ الضرر وإن كان أمراً تكوينياً غير قابل للرفع والوضع ذاتاً، لكن لمّا كان قابلاً للرفع بحسب المنشأ والموجب، وتكون الأحكام الشرعيّة - التي بإطلاقها موجبة للضرر على العباد - مرفوعة ومحدودة بحدود عدم إيراثها له، يجوز للمتكلّم الذي لايرى إلاّ مملكة التشريع أن يخبر بعدم الضرر فيها، أو يُنشِيء عدم الضرر فيها بلسان الإخبار، كما أنّ سلطان المملكة إذا قلع بقدرته مناشيء الفساد عنها يجوز له الإخبار بأنْ لافسادَ في المملكة، أو رفع الفساد منها، مع أنّ الفساد لايُرفع إلاّ بالمنشأ، فيكون هذا إخباراً عن نفي الفساد ولو بلحاظ المنشأ، ولا يضرّ بذلك وجود فسادات جزئيّة، فإنّ السلطان - بنظره إلى الجهات العموميّة والكلّيّة - يجوز له الإخبار بقلع الفساد لقلع مادّته، وكذلك الناظر إلى دائرة التشريع لمّا رأى عدم منشأ للضرر في دائرة تشريعه يجوز له الإخبار، كما يجوز له إنشاء نفي الضرر بلحاظ نفي منشئه.

فتحصّل من ذلك: أنّ قوله: (لاضرر) - سواء يتقيّد بقوله: (في الإسلام)، أم لا - نفي حقيقة الضرر في دائرة التشريع بلحاظ نفي منشئه.

و هكذا الكلام في قوله - تعالى -: ﴿ مَاجَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] فإنّ الحرج غير قابل لتعلّق الجعل به، وكذلك غير قابل للرفع، فعدم جعل الحرج في الدين إنّما هو بملاحظة عدم جعل أحكام تكون منشأ للحرج.

---

(١) الحج: ٧٨.

و خامساً: أنّ رفع الحكم بلسان رفع الموضوع من أقسام الحكومة، فبعد الاعتراف بأنّ لسان أدلّة الضرر والحرج إنّما هو رفع الحكم بلسان رفعهما، لاوجه لإنكار الحكومة أصلاً.

اشكالات بعض الأعاظم على المُحقق الخراساني و وجوه النظر فيها

هذا، وبالتأمّل فيما حقّقناه يظهر النظر في كثير ممّا أفاد بعض أعاظم العصر رحمه اللّه ـ على مافي تقريراته ـ في هذا المقام إشكالاً على المحقّق الخراساني رحمه اللّه:

منها: ماأفاد بقوله: ففيه أوّلاً.

وملخّصه: أنّ عدم وجوب الاحتياط التامّ لايبتني على حكومة أدلّة العُسْر على الحكم العقلي بوجوب الاحتياط، بل ليس حال لزوم العُسْر من الجمع بين المحتملات إلاّ كحال الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف، بل العُسْر والحرج من أفراد الاضطرار، فإنّه لايعتبر فيه عدم القدرة التكوينيّة على الاحتياط، والاضطرار إلى بعض الأطراف المعيَّن يوجب التوسّط في التكليف؛ أي ثبوته على تقدير وعدمه على تقدير، وإلى غير المعيَّن يوجب التوسّط في التنجيز أو التكليف على احتمالين، ففي المقام حيث يتعيَّن الأخذ بالمظنونات وترك المشكوكات والموهومات ـ إن كان يلزم من الأخذ بهما كلاً أو بعضاً العُسْرُ والحرج ـ كان حكمه حكم الاضطرار إلى المعيَّن، وتكون النتيجة

التوسّط في التكليف؛ أي سقوطه إن كان في المشكوكات والموهومات، وثبوته إن كان في المظنونات، فتأمّل[١] انتهى.

و فيه **أوّلاً**: ـ بعد التسليم بأنّ حال العُسْر حال الاضطرار، بل هو من افراده ـ انّ حال أدلّة نفي الاضطرار كأدلّة نفي الحرج، فكما أنّ [مفاد] أدلّة نفي الحرج ـ على مسلك المحقّق الخراساني[٢] رحمه اللّه ـ هو نفي الحكم الحرجي، لانفي ماينشأ منه الحرج ولو بواسطة حكم العقل بالاحتياط، كذلك الحال بالنسبة إلى أدلّة الاضطرار، فإنّ قوله: (**رفع ... مااضطرّوا إليه**)[٣] أي الحكم الذي بإطلاقه شامل لمورد الاضطرار، كحرمة الخمر فيما إذا اضطرّ المكلّف إلى شربه، لاما يجيء الاضطرار من قِبَل حكم العقل بالاحتياط كما في المقام.

و بالجملة: الاضطرار الغير العقليّ لابدّ وأن يرفع حكمه بالدليل التعبّديّ، وحال أدلّته كحال أدلّة العسر والحرج بلا تفاوت وافتراق بينهما.

و **ثانياً**: انّ هذا المقام من الاضطرار إلى غير المعيَّن، سواء رفع العُسْر بترك بعض المشكوكات أو الموهومات، أو بجميعها:

امّا في الصورة الأولى فواضح؛ فإنّ رفع العُسْر إنّما يتحقّق ببعضٍ غير معيَّن.

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٥٧.

(٢) الكفاية ٢: ١١٨ـ ١٢٠.

(٣) توحيد الصدوق: ٣٥٣/ ٢٤ باب الاستطاعة، الخصال ٢: ٤١٧/ ٩ باب التسعة، الاختصاص: ٣١.

و أمّا في الصورة الثانية فلأنّ مااضطرّ إليه المكلّف إنّما هو ارتكاب بعض المشتبهات بلا تعيين من بين المظنونات والمشكوكات والموهومات، لكن العقل يرجّح ترجيحاً خارجيّاً غير مربوط بنفس الاضطرار، وهذا غير الاضطرار إلى المعيَّن، تأمّل.

و منها: ما أفاده في جواب «إن قلت»: من إبداء الفرق بين الاحتياط العقليّ والشرعيّ من أنّ الوقائع المشتبهة لوحظت قضيّة واحدة مجتمعة الأطراف قد حكم عليها بالاحتياط ... إلخ[١].

و قد مرّ الإشكال ـ بل الإشكالات ـ فيه، واضف إليها وجود المناقضة بين ماذكره هاهنا مع ماذكره في خلال الأمر الثاني من تنبيهات دليل الانسداد في الردّ على الشيخ الأنصاري ـ قدّس سرّه ـ فراجع قوله: وأنت خبير بما فيه ...[٢] إلى آخر كلامه، تجد صدق ماادّعيناه.

و منها: ماأفاد بقوله: ولا يعتبر في الحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومفسِّراً لما أُريد من الدليل الآخر بمثل «أي» و«أعني»[٣] وقد نسب ذلك في ضابطة الحكومة إلى المحقّق الخراساني ـ رحمه اللّه ـ مع عدم وجود هذا التفسير لها في شيء من كلماته، لافي المقام ولا عند تعرّضه لقاعدة «لاضرر» في كفايته وتعليقته، بل صرّح بخلاف ذلك في التعليقة، عند تعرّض

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٥٩.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٩٨.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٢٦١.

الشيخ العلاّمة ـ أعلى اللّه مقامه ـ للحكومة في مبحث التعادل والترجيح؛ حيث قال ماحاصله:

إنّه لايعتبر في الحكومة إلاّ سوق الدليل بحيث يصلح للتعرّض لبيان كمّيّة موضوع الدليل الآخر تعميماً وتخصيصاً، من دون اعتبار أن يكون المحكوم قبله فضلاً من تفرّع الحاكم عليه، فإنّ الأمارات ـ مع حكومتها على الأصول ـ لاتكون متفرّعة عليها، بل تكون مستقلّة مفيدة فائدة تامّة، كانت الأُصول أو لم تكن. ولعلّ منشأ توهّم التفرّعِ كونُ الحاكم بمنزلة الشرح، وقد عرفت أنّ الحاكم مستقلّ وإن كان مسوقاً بحيث يبيّن كمّيّة موضوع المحكوم، لاأنّه ليس مسوقاً إلاّ لذلك[1] انتهى.

و ماذكره من ميزان الحكومة تفصيل لما أفاده في غير المقام[2] فما نسب إليه في التقريرات أجنبيّ عن مرامه، وتفسير بما لايرضى به صاحبه.

نعم يرد على المحقّق الخراساني ـ رحمه اللّه ـ أنّ اختصاص الحكومة ببيان كمّيّة الموضوع تعميماً وتخصيصاً ممّا لا وجه له كما عرفت.

و أمّا أصل التعرّض لدليل المحكوم ـ ولو بنحو من الملازمة ـ فممّا لابدّ منه، حتّى أنّ دليل الأمارات التي لها استقلال بما أنّها رافعة للشكّ لها نحو تعرّض لموضوع أدلّة الأصول كما لايخفى.

(١) حاشية فرائد الأصول: ٢٥٦ـ٢٥٧.

(٢) الكفاية ٢: ٣٧٦.

و بهذا يظهر التسامح في الضابط الذي أفاد المحقّق المعاصر ـ رحمه اللّه ـ على [ما] في تقريراته بقوله: والضابط الكلّيّ في ذلك أن يكون أحد الدليلين متكفّلاً لبيان ما لا يتكفّله دليل المحكوم (١). فإنّ هذا الضابط يحتاج إلى قيد، وهو كون الحاكم متعرّضاً لدليل المحكوم نحوَ تعرّض ولو بالملازمة، وأمّا مجرّد تكفّل دليل لما لايتكفّله الدليل الآخر غير مانع؛ فإنّه شامل للأدلّة التي لايرتبط بعضها بالبعض، فإنّ أدلّة وجوب الصلاة تتكفّل بما لاتتكفّل أدلّة الخمس والزكاة، فالتعرّض للمحكوم ممّا لابدّ منه كما هو واضح.

و عليه يمكن أن يقال: إنّ أحد الدليلين مفسِّرٌ وشارح للدليل الآخر، بل بمنزلة «أيْ» التفسيريّة، لكن بالمعنى الذي أشرنا إليه، لا بما يوهم لفظا التفسير والشرح.

و قد ظهر ممّا ذكرنا ـ في ضابطة الحكومة ـ أوسعيّة نطاقها ممّا يظهر من المحقّق المعاصر ـ رحمه اللّه ـ من التصرّف في عقد الوضع والحمل (٢) ولا يبعد أن يكون مراده ـ أيضاً ـ أعمّ من ذلك، ولهذا تعرّض لحكومة نفي الحَرَج على الأدلّة الأوّليّة (٣) بما هو موافق للتحقيق.

و أمّا الحكومة الظاهريّة التي أصرّ عليها في بعض من الموارد (٤)

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٦١.

(٢) فوائد الأصول ٤: ٥٩٤.

(٣) فوائد الأصول ٣: ٢٦٢.

(٤) فوائد الأصول ٣: ٢٦٢ و٤: ٢٩٥ و٧١٣.

فممّا لامحصّل لها؛ أمّا حكومة الأمارات على الأحكام الواقعيّة فلأنّ كون الشيء طريقاً إلى شيء آخر ومحرزاً له لاينطبق على الحكومة أصلاً، فإنّ الحكومة من أقسام التعارض، ولا معارضة بين الطريق وذي الطريق.

نعم أدلّة الأمارات موسِّعة لنطاق دائرة الإحراز، فتكون حاكمة على الحكم العقلائي إذا لم تكن الأمارة من الأمارات العقلائيّة.

مثلاً: لو فرضنا أنّ الخبر الواحد أمارة شرعيّة تعبّديّة تأسيسيّة، كانت أدلّة اعتباره حاكمة على حكم العقلاء والعقل بانحصار الإحراز بالقطع بتوسعة دائرة الإحراز، وهذه حكومة واقعيّة، كما أنّ حكومة بعض الأمارات على بعض وعلى الأُصول من الحكومة الواقعيّة، فإنّ قاعدة الفراغ حاكمة على الاستصحاب واقعاً، وحكومة الاستصحاب على الأُصول واقعيّة، فتقسيم الحكومة إلى الواقعيّة والظاهريّة يكون بلا ملاك صحيح، إلاّ أن يكون مجرّد اصطلاح، ولا مشاحّة فيه.

و قد تعرّض في خاتمة الاستصحاب لبيان الحكومة الظاهريّة [1] ولم يأتِ بشيء.

و منها: ماأفاده من أنّ مفاد أدلّة نفي الضرر والحرج هو نفي الحكم الحرجيّ والضرريّ، فهي بمدلولها المطابقيّ تنفي الأحكام الواقعيّة عن بعض حالاتها، وهي حالة كونها ضرريّة أو حرجيّة، فمفاد أدلّة نفي الضرر والحرج

(١) فوائد الأصول ٤: ٥٩٦.

نفي تشريع الأحكام الضرريّة والحرجيّة [١]، وقد فصّل ذلك في رسالته المعمولة لقاعدة الضرر [٢] وأصرّ وأبرم.

لكن التحقيق ـ كما عرفت ـ خلافه؛ فإنّ ظاهر قوله: **(لاضرر)** هو نفي نفس الضرر، لانفي الحكم الضرري، واستعمال الضرر في الحكم الضرري بشيع بارد لايُصار إليه.

بل التحقيق: هو نفي حقيقة الضرر ادّعاءً بلحاظ نفي موجباته من الأحكام، وهذا من ابلغ أسلوب الكلام وأحسنه، كما لايخفى على العالم بأساليب الكلام ومحسّناته.

و هكذا الكلام في عدم جعل الحرج، فإنّ الحرج غير قابل للوضع والرفع، وظاهر الكلام يقتضي عدم جعل نفس الحرج، فهو ـ أيضاً ـ نفيه بلحاظ نفي موجباته من الأحكام وفي عالم التشريع.

و يمكن أن يكون مراد المحقّق الخراسانيّ ـ رحمه اللّه ـ من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع [٣] ماذكرنا، ويكون مراده من الموضوع هوالموضوع الخارجيّ ـ أي الضرر والحرج ـ لاالموضوع المقابل للحكم، ومن الحكم الأحكام التي تصير منشأ للضرر والحرج، لاالأحكام المتعلّقة بموضوع الضرر والحرج؛ حتّى يرد عليهماأفاد المحقّق المعاصر ـ رحمه اللّه ـ: من أنّ نفي الضرر

---

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٦٢.

(٢) منية الطالب ٢: ١٩٩ـ٢٠٠ و٢٠٧ ومابعدها.

(٣) الكفاية ٢: ١١٨ـ١٢٠.

بلحاظ نفي حكمه يلزم منه جوازالضرر ونفي حرمته، فإنّ الضرر إنّما هو حكمه الحرمة[1]، تأمّل.

و بما ذكرنا ـ من وحدة أُسلوب نفي الضرر والحرج ـ يظهر النظر فيما أفاده من أنّ توهّم كون نفي الحكم بلسان نفي الموضوع إنّما يتمشّى مع دليل الضرر، لاالحرج، فإنّ في دليله ورد النفي على الدين، وهو عبارة عن الأحكام، فالنفي ورد على الحكم، لاعلى الموضوع، حتّى يتوهّم ذلك[2]؛ فإنّ فيه مالايخفى؛ ضرورة انّ النفي لم يرد في قوله: ﴿ ماجَعَلَ عَلَيْكُمْ في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3] إلاّ على الحرج، فعدم الجعل متوجّه إلى الحرج بلحاظ عدم جعل موجبه، كما في دليل الضرر، وإنّما يكون الدين مأخوذاً على نحوالظرفيّة، لاانّ النفي متوجّه إليه.

و أمّا ماأفاد بقوله: ـ وثالثاً: انّ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أيضاً من أقسام الحكومة، فمجرّد كون مفاد الدليل ذلك لاينافي الحكومة[4] ـ إنّما ورد عليه لو كان منظوره انّ المنافي للحكومة هو ذلك، لكنّه صرّح بخلافه، وقال: إنّما المانع هو عدم كون أدلّة الضرر والحرج ناظرة إلى الأحكام الواقعيّة[5].

(١) فوائد الأصول ٣: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٦٤.

(٣) الحجّ: ٧٨.

(٤) فوائد الأصول ٣: ٢٦٤.

(٥) حاشية فرائد الأصول: ٧٩ ـ ٨٠.

فما ذكره إيراداً عليه أجنبيّ عن مقصوده، وإن ورد عليه: أنّ أدلّتهما ناظرة إليها بنحو من النظر الذي تحتاج إليه الحكومة، كما أشرنا إليه [١].

قوله: هل قضيّة المقدّمات ... إلخ [٢]؟

التحقيق: أنّ قضيّة المقدّمات في نفسها هي الظنّ بالواقع، لا الظنّ بالطريق، ولا الأعمّ منهما؛ ضرورة أنّ العلم الإجمالي بالأحكام الواقعيّة ـ مع ضمّ سائر المقدّمات ـ لا ينتج في نفسه إلاّ ذلك، وما ذكر من دليل التعميم والتخصيص بالطريق ـ مع عدم تماميّته في نفسه ـ خارج عن حكم المقدّمات، خصوصاً ما ذكره صاحب الفصول تبعاً لأخيه المحقّق، فإنّ مبناه على العلم الإجمالي الآخر الذي به ينحلّ العلم الإجمالي الذي [هو] من مقدّمات الانسداد، ومعلوم أنّه تخريب لمقدّمات الانسداد، وتأسيس لمقدّمات انسداد آخر لإنتاج الظنّ بالطريق، وهو أجنبيّ عن اقتضاء مقدّمات الانسداد المعروف.

ولهذا يمكن أن يقال: إنّه لا نزاع بين القوم وبين العَلَمين في اقتضاء مقدّمات الانسداد على فرض تماميّتها، وإنّما النزاع في أمر آخر، وهو وجود مقدّمات أُخرى لإنتاج الظنّ بالطريق.

و أمّا ما أفاده العلاّمة الأنصاري ـ قدّس سرّه ـ لتعميم النتيجة، فيمكن دعوى اقتضاء مقدّمات الانسداد ذلك، بتقريب: أنّ العلم الإجمالي بالأحكام الواقعيّة ـ الذي يكون مبنى عدم جواز إهمالها ـ يقتضي عقلاً تحصيل براءة الذمّة

---

(١) انظر صفحة رقم: ٣٧٧.

(٢) الكفاية ٢: ١٢٥.

عنها ، فإنْ تمكَّن المكلّف من تحصيلها علماً تعيّن عليه ، وإلاّ يتنزل إلى الظنّ ، والعلمُ بالبراءة كما يحصل بإتيان الواقع ، كذلك يحصل بإتيان طريقه ، وهكذا الظنّ في زمان الانسداد [١] .

هذا ، ولكن مع ذلك إنّ هذا التعميم لايكون من مقتضيات نفس دليل الانسداد ، بل من هذه المقدّمة الخارجيّة .

مضافاً إلى عدم تماميّة الدعوى أيضاً ؛ فإنّ الظنّ بالطريق في حال الانسداد لايكون ظنّاً بالمبرئ ؛ لأنّ مبرئيّة الطريق عن الواقع تتقوّم بوصوله ، لا بوجوده النفس الأمريّ .

و هذا إشكال على التعميم أورده شيخنا العلاّمة ـ قدّس سرّه ـ في دُرره [٢] فمن شاء فليرجع إليه .

و أمّا ماأفاده صاحب الفصول [٣] ـ رحمه الله ـ تبعاً لأخيه المحقّق [٤] ـ رحمه الله ـ من الاختصاص بالطريق ، فهو مبتنٍ على مقدّمات جُلّها ـ لولا كلُّها ـ مخدوشة ، والعمدة منها انحلال العلم الإجماليّ بالواقع في العلم الإجماليّ في دائرة الطرق ـ كما لايبعد أن يكون هذا هوالمقصود من قوله : ومرجع هذين القطعين عندالتحقيق إلى أمر واحد [٥] ... الخ ـ وعدمُ وجوب

(١) فرائد الأصول : ١٢٨ـ١٢٩ .

(٢) دررالفوائد ٢ : ٧٢ .

(٣) الفصول الغروية : ٢٧٧ سطر ٣٣ـ السطر الأخير .

(٤) هداية المسترشدين : ٣٩١ سطر ١٩ـ٢٧ .

(٥) الفصول الغروية : ٢٧٧ سطر ٣٦ـ السطر الأخير .

الاحتياط في دائرة الطرق.

و في كليهما نظر:

أمّا قضيّة الانحلال فممنوع؛ لما أشرنا إليه سابقاً[1]: من أنّ العلم الإجمالي الكبير إنّما ينحلّ في دائرة الصغير إذا كان المعلوم بالإجمال في دائرة الصغير مقدّماً على المعلوم بالإجمال في دائرة الكبير؛ حتّى يكون تنجيزالعلم الإجمالي الصغير لأطرافه مانعاً عن ورود تنجيز آخر فوقه بالنسبة إليها، فيصيرالعلم الكبير بالنسبة إليها بلا أثر، وبالنسبة إلى غيرها كالشكّ البدويّ، وأمّا مع مقارنتهما أو تقدّم الكبير على الصغير فلا ينحلّ؛ لمنجّزيّة الكبير بالنسبة إلى جميع الأطراف، فلا يرتفع حكمه مع العلم الإجمالي الصغير.

إن قلت: لازم ماذكرت عدم الانحلال حتّى مع قيام الطرق المعتبرة ـ التي [هي] بمقدارالعلم الإجماليّ ـ على بعض الأطراف، مع عدم إمكان الالتزام به.

قلت: فرق بين قيام الطرق المعتبرة في بعض الأطراف معيّناً، وبين العلم الإجماليّ، فإنّ قيام الطرق فيها يجعلها معلوماً تفصيلاً ولو تعبّداً، ومع العلم التفصيليّ لايبقى إجمال أو أثر للعلم الإجماليّ، وأمّا الانحلال بالعلم الإجماليّ فموقوف على منجّزيّته لجميع أطرافه، ومنجّزيته لها موقوفة على عدم مسبوقيّتها بمنجّز آخر، والفرض أنّ العلم الكبير منجّز لها سابقاً، أو في مرتبة العلم الإجماليّ الصغير.

(١) انظر صفحة رقم: ٣٢٤ ومابعدها.

إذا عرفت ذلك يظهر وجه النظر في كلامه، فإنّ المعلوم بالعلم الإجماليّ الكبير فيما نحن فيه: إمّا مقدّم على الصغير، أو مقارن له، ولا يكون متأخّراً عنه جزماً، فالانحلال باطل من أصله.

و امّا ماأفاده المحقّق صاحب الكفاية في وجه عدم الانحلال في خلال كلامه، فمبنيّ على انّ الاضطرارَ إلى بعض الأطراف، وعدمَ لزوم رعاية العلم بالنسبة إلى بعض الأطراف، يرفع حكم العلم الإجماليّ[1]، وهو كما ترى.

كما انّ ماأفاده المحقّق المعاصر رحمه الله ـ على مافي تقريراته ـ من وجه عدم الانحلال[2] مبنيٌّ على مبناه من عدم جريان الأصول اللفظيّة والجهتيّة إلاّ فيما أُحرز تفصيلاً، وقد عرفت سالفاً[3] فساد المبنى، فلا نطيل بالإعادة.

«والحمدلله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً»

إلى هنا تمّ الجزء الأول من هذا

الكتاب، ويليه إن شاء الله

تعالى الجزء الثاني

وصلى الله على محمّدٍ وآله الطّاهرين

---

(١) الكفاية ٢: ١٣١ـ١٣٢.

(٢) فوائد الأصول ٣: ٢٨٥.

(٣) انظر صفحة رقم: ٣٢٦ ومابعدها.

الفهارس العامّة

١ ـ فهرس الآيات القرآنية

٢ـ فهرس الأحاديث الشريفة

٣ـ فهرس أسماء النبي صلى اللّه عليه وآله والأئمة عليهم السلام

٤ـ فهرس الأسماء والكنى

٥ ـ فهرس الكتب

٦ ـ فهرس موضوعات الكتاب

مباحث الظّن

الفهارس العامّة

